This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NT. Com(20-26)
7578

584.6
Jachmann.

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

# Commentar

über die

# katholischen Briefe

mit

genauer Berücksichtigung der neuesten Auslegungen

von

**Dr. Karl Reinhold Jachmann**

Licentiaten der Theologie, Privatdocenten an der Universität zu Königsberg, ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

**Leipzig, 1838.**

Verlag von Johann Ambrosius Barth.

DIVINITY SCHOOL LIBRARY. HARVARD UNIVERSITY

Sr. Hochwürden

dem

# Herrn Dr. Illgen,

zweiten ordentlichen Professor der Theologie, der Philosophie ausserordentlichen Professor, des Hochstifts Meissen Capitular, Präses der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig,

zum Zeichen

der Liebe und Verehrung

gewidmet.

# Vorwort.

Indem ich dem größern theologischen Publicum vorliegenden Commentar über die katholischen Briefe, der nicht blos für Gelehrte vom Fach, sondern hauptsächlich für Prediger und Studirende geschrieben ist, übergebe, glaube ich nicht nöthig zu haben, etwa darüber Entschuldigungen vorzubringen, daß ich die große Zahl exegetischen Werke über das N. T. durch ein neues vermehrt habe. Denn wer die exegetische Litteratur seit ungefähr dreißig Jahren im Auge behalten hat, wird im Gegentheil eine solche Schrift vielleicht sogar für eine verdienstliche Arbeit halten, die einerseits die zahlreichen einzelnen Commentare, die zu den verschiedenen katholischen Briefen erschienen sind, und von denen fast jeder zum Theil treffliche Bemerkungen enthält, in genauer Kritik zusammenfaßt, andrerseits die bedeutende Lücke ausfüllt, die durch das Vermissen eines Gesammtcommentars über alle katholischen Briefe mit genauer Berücksichtigung der neuesten Forschungen entstanden ist. Denn seit mehr als dreißig Jahren, seitdem Augusti in den Jahren 1801 und

1808 seinen zum Theil sehr dürftigen Commentar zu den katholischen Briefen herausgab, unter denen namentlich die johanneischen Briefe höchst stiefmütterlich behandelt sind, ist mit Ausnahme der Schrift von Grashof, die aber auf eine Stelle unter den gelehrten Bearbeitungen dieses Theiles des N. T. keine Ansprüche machen darf, keine sämmtliche katholische Briefe umfassende exegetische Schrift erschienen, während allerdings die Commentare zu den einzelnen Briefen sich häuften. Namentlich der Brief des Jakobus, den ich für den schwierigsten aus der Sammlung der katholischen Briefe halte, wurde mit einer Art von Vorliebe behandelt und bearbeitet, und daher auch über ihn etwas Neues zu sagen, dem spätern Ausleger am wenigsten Gelegenheit gelassen. Denn seit jenem Werke von Augusti erschienen über ihn nicht weniger als sieben Commentare: von Pott (freilich nur in einer neuen Auflage), Hensler, Hottinger, Schultheß, Gebser, Theile und Schneckenburger, der zahlreichen kleinern Abhandlungen, die auf ihn Bezug nahmen, nicht zu gedenken. Aber auch die andern Briefe wurden nicht vernachlässigt; zum ersten des Petrus erschienen fünf Commentare: von Pott (in einer neuen Auflage), Hensler, Hottinger, Eisenschmidt und Steiger; zu den johanneischen Briefen drei: von Morus (in einer neuen Auflage), Lücke und Paulus; zum zweiten Brief Petri zwei: von Pott (in einer neuen Auflage) und Eisenschmidt, und einer zum Briefe des Judas von Laurmann, den ich aber nicht habe benutzen können. Die große Anzahl von

Monographieen und Dissertationen über einzelne Theile aller dieser Briefe werde ich gehörigen Orts erwähnen. Der größte Theil dieser Schriften ist jedoch dem größern theologischen Publicum unzugänglich; auch kann es von einem Theologen, der nicht Exeget von Fach ist, nicht verlangt werden, daß er durch eigne Anschauung, geschweige denn durch eignes tieferes Studium von ihnen Kenntniß nehmen soll; daher glaubte ich diesem Theil der Theologen einen nicht ganz unwesentlichen Dienst zu leisten, wenn ich ihn durch einen Commentar zu den katholischen Briefen, der auf alle diese Bearbeitungen genaue Rücksicht nähme, und gewissermaßen eine fortlaufende Kritik über sie liefere, mit denselben bekannt machte. Aber auch der Exeget, hoffe ich, wird meine Arbeit nicht ganz ohne Befriedigung aus der Hand legen, da ich an vielen und zwar den schwierigsten Stellen eine ganz neue Auffassung versucht, und eine bis dahin noch nicht gegebene Erklärung geliefert habe. Weniger ist dies der Fall in den kritischen Einleitungen zu den einzelnen Briefen, in denen ich, wenn gleich nicht ohne eigne Forschung, meistens an die bereits bekannten Ergebnisse einer besonnenen und unbefangenen Kritik mich angeschlossen habe. Ueberhaupt wird der Kenner finden, daß ich mich für die Erklärung dieser neutestamentlichen Schriften der Judenapostel, wie sie Augusti nennt, in denen wir gewissermaßen die andre, nichtpaulinische Seite des apostolischen Evangeliums kennen lernen, so viel als möglich auf einen unbefangenen, durch dogmatische Absichten nicht bestimmten Standpunkt gestellt habe, was bei manchen der genannten

Exegeten, wie z. B. bei Steiger nicht der Fall ist. Daß dagegen die von mir gewählte Stellung zu den zu erklärenden Schriften die einzig richtige ist, hat unsre Zeit längst entschieden, und es ist daher mein eifrigstes Bestreben gewesen, keine dogmatische oder philosophische Farbe durchschimmern zu lassen, sondern mit ungetrübtem Lichte diese Urzeugen unserer Religion zu beleuchten. Daher wird man ferner finden, daß ich mich ängstlich an die Worte des Textes gebunden, und mir durchaus eine wortgetreue Auslegung zur strengsten Pflicht gemacht habe, während Andere, wie z. B. Paulus und Schultheß, vielleicht aus Sucht etwas Neues zu sagen, sich die willkürlichste Behandlung des Textes erlauben, zu häufigen Conjecturen ihre Zuflucht nehmen, und eine sehr freie, von der Absicht der Verfasser nur zu oft durch Zwischenschieben vermeintlich ausgelassener Sätze und Hineintragen fehlender Gedanken sich entfernende Uebersetzung liefern. Endlich wird man finden, daß ich mich, so viel es irgend bei Berücksichtigung so vieler Vorarbeiten anging, einer gedrungenen Kürze befleißigt, und deshalb das Meiste, worüber das Lexicon genügende Auskunft giebt, übergangen habe; da ich Kürze für eine wesentliche, ja unerläßliche Eigenschaft exegetischer Schriften halte, und der Ueberzeugung bin, daß weitläufig geschriebene Commentare eher das Verständniß der erklärten Schriften erschweren als erleichtern, und über der Mühe, sich durch einen gewaltigen exegetischen Apparat durchzuarbeiten, nur gar zu leicht der Hauptpunkt, auf den es eigentlich ankommt, aus dem Auge verloren wird. Auch dieses ist ein Vorwurf, den man z. B. dem Commentar

von Theile machen muß, der durch den ungeheuren Wuſt von Gelehrſamkeit faſt für den Gelehrten von Fach, gewiß aber für diejenigen unbrauchbar wird, zu deren Gebrauch der vorliegende Commentar verfaßt iſt. Aehnliches gilt von dem Commentar von Steiger, der durch die Berückſichtigung des ganzen bibliſchen Lehrbegriffs, die er auf ſeinem Titelblatt ankündigt, ſich verleiten läßt, über vieles nicht dahin Gehörige ſich auszulaſſen, und daher die Grenzen eines exegetiſchen Werkes weit zu überſchreiten. Denn der Exeget an ſich ſoll kein Dogmatiker ſein, er ſoll dieſem in ſeinen Vorarbeiten den Stoff reichen, und ihm zur Richtſchnur dienen, um ihn auch dereinſt mit deſto größerm Rechte vor den Richterſtuhl ſeiner Kritik fordern zu können; dieſes Rechtes aber begiebt er ſich ſelbſt, ſobald er ſelber als Dogmatiker auftritt, und ſo einer beſtimmten Parthei angehörend, die Unpartheilichkeit und Unbeſcholtenheit ſeines eignen Richterſpruchs verdächtigt. Was endlich die jetzt Mode gewordene Auslegung des N. T. aus den claſſiſchen Schriften der Griechen betrifft, ſo habe ich abſichtlich mich faſt ganz fern davon gehalten, weil ich überzeugt bin, daß die claſſiſche Gräcität und der Hellenismus, beſonders der neuteſtamentlichen Schriften, einander viel zu fremd ſind, als daß der letztere einen weſentlichen Gewinn aus der Vergleichung und Hinweiſung auf jene ziehen, und uns dadurch ein leichteres Verſtändniß der, mit allem Griechenthum ſo unbekannten, Verfaſſer der katholiſchen Briefe eröffnet werden könnte. Vielmehr theile ich ganz Luthers Grundſatz, daß die Bibel in dieſer Be-

ziehung nur aus ſich ſelbſt erklärt werden müſſe. Dagegen habe ich gewiſſenhaft alle die Winke benutzt, die Winer in ſeiner Grammatik des neuteſtamentlichen Sprachidioms zur beſſern Erkenntniß derſelben in grammatiſcher Hinſicht giebt. Dieſes ſind denn die Grundſätze, denen ich bei dieſer Arbeit gefolgt bin, und die, hoffe ich, das Auge des unpartheiiſchen und wohlwollenden Beurtheilers darin wieder erkennen wird. Eine Ueberſetzung der einzelnen Briefe habe ich, vorzüglich um den Umfang des Buches nicht noch zu vermehren, nicht hinzugefügt, weil ich die treffliche Ueberſetzung von de Wette, von der es zu wünſchen wäre, daß ſie ſich in den Händen jedes Theologen befände, bei meiner Erklärung zum Grunde gelegt, und an den Stellen, wo ich meiner eigenthümlichen Anſicht nach es für nothwendig gehalten von ihr abzuweichen, dieſe Abweichungen angegeben habe.

Der Verfaſſer.

# Einleitende Bemerkungen
über
# die katholischen Briefe
## im Allgemeinen.

Die im Kanon des N. T. befindlichen Briefe, die nicht den Namen des Paulus tragen, erscheinen seit dem vierten Jahrhundert als besondere Sammlung unter der, bei Eusebius (hist. eccl. 2, 23.) für dieselbe schon vorkommenden, Benennung der katholischen Briefe. Aber fast schon von jener Zeit an ist die Bedeutung dieses Namens zweifelhaft und ein Gegenstand des Streites gewesen. Denn spätere Kirchenschriftsteller, wie Theodoret, Oekumenius und Leontius, erklären diese Briefe zwar für ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιοι, allein da zwei derselben Privatschreiben sind, so paßt diese Erklärung nicht auf alle, ja eigentlich nur auf den Brief des Judas, der die weiteste Beziehung hat. Dennoch sind Grotius, Wolf, Wetstein u. a. ihr unbedingt beigetreten, indem sie den Einwand, daß der Brief an die Hebräer und der erste an die Korinther wegen 1, 2. auch so heißen könnten*), dadurch widerlegen, daß ersterer nicht pauliniſch sei, letzterer aber seinem Inhalt und nächsten Zweck nach nur für die Gemeinde von Korinth passe. Auch beruht dieser Einwand auf der zum Theil unrichtigen Annahme eines Gegensatzes zwischen katholischen und pauliniſchen Briefen durch den Namen. Mit jener ältern Deutung unzufrieden hat man nun überhaupt von einem dreifachen Gesichtspunkt aus die Erklärung versucht, indem man auf die Art des Ursprunges, oder auf den öffentlichen Gebrauch, oder auf die Beschaffenheit dieser Briefe ihren Namen bezog. Was die erste Ansicht von diesen dreien betrifft, so hat Paräus

*) Lücke in den theol. Studien 1836. H. 3. S. 645. behauptet auch, daß der Brief an die Hebräer zu den katholischen gerechnet worden wäre, wenn man ihn unter einem andern Namen als dem des Paulus für apostolisch gehalten hätte. Daß καθολικός ganz allgemein dem μερικός gegenüber steht, beweist er aus Chrysostom. ad Ps. 90.

(comment. in epist. Jac. proleg. 1. p. 3.) die Vermuthung aufgestellt, daß der Name mehr durch Zufall entstanden sei; freilich die leichteste, aber auch oberflächlichste Art dergleichen Erscheinungen zu erklären. Pott und nach ihm Hug, sich auf Clemens von Alexandrien (strom. 4, 15. §. 99.) stützend, erklären ἐπιστολαὶ καθολικαί für αἱ λοιπαὶ ἐπιστολαὶ καθόλου die übrigen d. h. nicht pauliniſchen Briefe zuſammen; dem aber außer der Willkührlichkeit der Annahme auch der Ausdruck bei Euſebius hist. eccl. 6, 14.: τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς entgegenſteht. Eichhorn (Einl. 3. S. 557.) hält ſie aus Mißverſtändniß derſelben Stelle des Clemens, der das Schreiben der Apoſtel Apſtg. 15, 23 — 30. eine ἐπιστολὴ καθολική nennt, für Briefe, die die Apoſtel gemeinſchaftlich verfaßt hätten. Aber eine ſolche Annahme, die überdies jedes Zeugniſſes des Alterthums entbehrt, zeigt vor allen Dingen eine gänzliche Unkunde des Charakters dieſer Briefe, der weſentlich in den einzelnen verſchieden iſt. Der zweiten Anſicht folgend meint Herder in ſeiner Schrift: Briefe zweener Brüder Jeſu in unſerm Kanon, daß ſie ſo hießen, weil ſie für orientaliſche Gemeinden beſtimmt geweſen ſeien, dagegen die pauliniſchen für occidentaliſche. Und wenn er beweiſen könnte, daß ἐπιστολαὶ καθολικαί diejenigen Briefe genannt worden ſeien, die Anfangs nur von der orientaliſchen, oder überhaupt von einer Kirche angenommen wären, ſo dürfte Nöſſelt allerdings nicht behaupten, daß Herder καθολικός mit ἐνατολικός verwechſelt habe. Dagegen wollen Nöſſelt und Ziegler ſie für ächte, allgemein angenommene Briefe erklären, wie der Syrer Ebed Jeſu im dreizehnten Jahrhundert ſie für ſolche hält, die den Apoſteln in allen Büchern und Sprachen zugeſchrieben würden. Allein dieſe Briefe erlitten zum Theil in der erſten Zeit gerade den meiſten Widerſpruch von allen neuteſtamentlichen Schriften. Im Gegenſatz zu den Briefen des Ignatius, Barnabas, Clemens, wie Juſtinian vermuthet, können ſie aber nicht ſo genannt ſein, weil dieſe niemals für kanoniſch galten, und doch Origenes, c. Cels. 1, 63., den Brief des Barnabas καθολική nennt. Daher fehlt der Beweis, weil er überhaupt nicht zu führen iſt, daß man in den erſten Jahrhunderten καθολικόν als Prädicat für apoſtoliſche

Schriften gleichbedeutend mit ἐνδιάθηκον gebraucht habe; und warum nannte man dann die pauliniſchen Schriften nicht ſo? Endlich nach der dritten Anſicht behaupten Salmeron, Tirinus, Cornelius a Lapide, Scherer, Schmidt, es wären Briefe, die die katholiſche Lehre enthielten; wogegen aber einzuwenden iſt, daß der dogmatiſche Begriff der Katholicität ſich erſt lange nach Entſtehung dieſes Namens entwickelte. Auguſti (kathol. Br. Thl. 1. S. 18.) will darunter in ihrer Lehre übereinſtimmende Schriften verſtehen; dem aber nicht blos der Sprachgebrauch, ſondern auch der Inhalt dieſer Briefe widerſpricht. Uebrigens heißen ſie im ſechsten Jahrhundert bei Caſſiodorus (instit. div. c 8.) auch epist. canonicae; was Einige dadurch erklären, daß die Lateiner canonicus mit catholicus verwechſelt hätten *); Andere wie Nöſſelt, Eichhorn vermuthen, daß man Anfangs nur den erſten Brief des Petrus und Johannes ſo genannt habe, um ſie von den übrigen ihres Namens zu dieſer Sammlung gehörigen zu unterſcheiden; und allerdings läßt ſich aus Euſebius, hist. eccl. 7, 23., nachweiſen, daß Dionyſius von Alexandrien, der Schüler des Origenes, den Ausdruck braucht, um einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen dem erſten Briefe des Johannes und dem zweiten und dritten deſſelben hervorzuheben. Allein die Bezeichnung canonicus beruht auf einem bloßen Mißverſtehn des Junilius, de partibus leg. div. 1, 6. Da es in der Natur der Sache liegt, daß wir niemals hierüber zu völliger Gewißheit kommen können, und es am Ende darauf hinaus kommen muß, die wahrſcheinlichere Meinung der unwahrſcheinlichern vorzuziehen, ſo ſcheint es am beſten zu ſein, mit de Wette (Einl. in's N. T. S. 309.) und Credner (Einl. in's N. T. Th. 1. S. 569.) anzunehmen, daß dieſe Briefe durch die Benennung der katholiſchen als allgemeinere Lehrbriefe im Gegenſatze zu den pauliniſchen haben bezeichnet

*) Lücke in den theol. Studien 1836. H. 3. S. 650. behauptet, ſie wären deshalb ſo genannt worden, weil ſie auf die Geſammtheit der Kirche ſich bezögen, da ein Antiocheniſcher Kanon κανονικὰς ἐπιστολὰς und ἐπιστολὰς πρὸς μόνους τοὺς γείτονας ἐπισκόπους unterſcheide. Und allerdings erklärt Suidas καθολικός und ἐγκύκλιος für ſynonym; nach Suicer, thes. 1. p. 1002, hießen aber die Briefe, in denen man die Synodalbeſchlüſſe der geſammten Kirche mittheilte, ἐπιστολαὶ καθολικαὶ oder ἐγκύκλιοι, im Lateiniſchen litterae formales oder formatae, die von den Griechen wiederum κανονικαὶ genannt wurden.

werden sollen; wenigstens scheint Origenes in diesem Sinne den ersten Brief des Johannes und Petrus und den des Judas katholisch zu nennen. Wie denn auch Semler (proleg. in epist. cathol. praecipue illam Jac. p. 38.) meint, daß er überhaupt den Namen *) καθολικαί für diese Briefe erfunden habe. In gleicher Weise scheinen die Apostelschüler Papias (Euseb. hist. eccl. 3, 39.) und Polykarp (epist. ad Philipp. cap. 7.) von ihm Gebrauch zu machen. Bertholdt aber behauptet ohne Grund, daß der erste Brief des Johannes und Petrus im Gegensatze zu den andern Briefen dieser Apostel, die eine besondere Bestimmung gehabt hätten, so genannt seien, denn bei dem zweiten des Petrus ist dies nicht der Fall. Auch hat Mayerhoff (Einl. in die petrinischen Schriften S. 31.) aus Eusebius, hist. eccl. 4, 23., der nicht allein die an bestimmte Gemeinden geschriebenen Briefe des Dionysius von Korinth, sondern auch gar ein Schreiben des montanistischen Ketzers Themison unter dem Namen καθολικαί anführt, dargethan, daß die Bedeutung dieser Bezeichnung die eines allgemeinen, paränetischen, für einen größern Kreis von Christen bestimmten Schreibens sei. Späterhin — und so kommen wir im Allgemeinen auf jene alte Erklärung des Theodoret und Oekumenius zurück — scheint man dann die Benennung katholische oder allgemeine Lehrbriefe, wenngleich mit Unrecht, auf alle nicht paulinischen Briefe ausgedehnt zu haben **), einestheils um sie unter einem gemeinschaftlichen Namen zusammen zu fassen, anderntheils aber weil man auch die Briefe, die ihrem Charakter nach nicht in eine solche Sammlung paßten, wie der zweite und dritte johanneische, dem Verfasser zuschrieb, aus dessen Feder der erste, schon in die Sammlung aufgenommene, hervorgegangen war. Und diese Bedeutung allgemeiner Lehrbriefe, die ursprünglich keinen bestimmten Gegensatz zu den Briefen des Paulus enthalten sollte, mochte sich, wie de Wette bemerkt, mit der Zeit vielleicht dahin ändern, daß

*) Der in anderer Beziehung freilich schon früher vorkommt.

**) Lücke, Comment. über d. Schriften d. Ev. Joh. Th. 3. S. 24. sagt von ihnen: ihr chronologischer Charakter ist der nachpaulinische. Doch läugnet er in den theologischen Studien und Kritiken 1836. H. 3. S. 643. das Paränetische dieser Briefe.

man theils allgemein kirchlich übliche, theils allgemein als kanonisch anerkannte Briefe darunter verstand; da nämlich ihre Kanonicität erst erkämpft werden mußte, während die der paulinischen Schriften in der orthodoxen Kirche nie bestritten war, und die Begriffe des Katholischen und Kanonischen sich allmählig identificirten.

Denn es ist bekannt, daß Eusebius diese Briefe mit Ausnahme von zweien unter die sogenannten ἀντιλεγόμενα*) zählt, wenngleich er selbst ihre Aechtheit nicht geradezu bezweifelt. Da aber die älteste Kirche von ihrem Dasein wenig Kenntniß genommen zu haben scheint, auch die ältern Kirchenväter, wie z. B. Origenes, zum Theil nicht günstig über sie urtheilen, und Marcion, zwar ein Ketzer, sie gänzlich verwarf, so scheint Eusebius, auf dem überdies der Vorwurf der Unkritik lastet, mehr die Meinung seiner Zeit und Kirche von diesen Schriften, als seine freie Untersuchung uns überliefert zu haben. Im Allgemeinen lassen sich folgende Gründe und Veranlassungen zu Zweifeln an der Aechtheit dieser Briefe angeben: 1) Das Fehlen des Namens vom Verfasser und einer näher bezeichnenden Ueberschrift, wie beim zweiten und dritten Brief des Johannes. 2) Die ungenaue Angabe der Personen, an die die Briefe gerichtet sind, was beim ersten des Johannes und dem des Judas der Fall ist. 3) Die Bestimmung einiger zu Rundschreiben, deren Original schwer zu ermitteln sein mochte, wie der Brief des Jakobus und der zweite des Petrus; auch mochte die weit umfassende Ueberschrift einiger, wie der petrinischen Briefe, der des Jakobus und Judas im Vergleich mit den genau bestimmten paulinischen Zweifel erregen. 4) Die Bestimmung anderer für Pri-

*) Hist. eccl. 3, 25. (vgl. freilich 6, 14.). Den Begriff dieses Wortes, das den Gegensatz von ἐνδιάθηκος ausdrückt, bestimmt de Wette (Einl. ins A. T. S. 42.) wohl nicht ganz richtig als gleichbedeutend mit νόθος, da Eusebius offenbar zwei Unterabtheilungen der ἀντιλεγόμενα macht, und die eine νόθος (was jedoch nicht gleich νοθεύεται 2. 23. ist) nennt; überdies ist bei Clemens Alexandr., strom. 3. p. 437. νόθα und ἀπόκρυφα synonym; für apokryphisch galten aber die katholischen Briefe nie. Aehnlich, wenn auch nicht ganz richtig, Hänlein, Einl. Thl. 1. S. 112. Uebrigens ist auch Eusebius in seinem Urtheil über die Aechtheit schwankend; so nennt er auch a. a. O. 3, 16, 38. den Brief des Clemens von Rom ὁμολογουμένη und in der Stelle 6, 14. rechnet er Schriften unter die ἀντιλεγόμενα, die er 3, 25. zu den νόθοις zählt.

vatpersonen, wie des zweiten und dritten johanneischen, was ihr Bekanntwerden erschweren mußte. 5) Die Bestimmung einiger an Gemeinden im fernen Asien, wie des ersten Briefes Petri, wodurch sie namentlich den Gemeinden von Rom und Ephesus, die sich die Entscheidung über Authentie der Religionsurkunden anmaßen wollten, vielleicht weniger bekannt wurden. 6) Der Inhalt einzelner, der entweder in dogmatischer Hinsicht ganz unbedeutend ist, wie im zweiten und dritten Briefe des Johannes; oder für eines Apostels unwürdig galt, wie im zweiten johanneischen; oder ketzerische Meinungen zu befördern schien, oder andern apostolischen Lehren widersprach, wie der Brief des Jakobus, oder auf apokryphische Schriften sich bezog, wie der Brief des Judas. 7) Die Verschiedenheit des Styls von andern für ächt geltenden Schriften derselben vermeintlichen Verfasser, die z. B. bei den petrinischen und johanneischen Briefen Statt findet. 8) Der Unterschied der Lehre des Paulus auf der einen, des Petrus und Jakobus auf der andern Seite (Apstg. 15, 7. Gal. 2, 11. 12.) und ihrer gegenseitigen Schüler, der in der ersten Zeit in einen förmlichen Zwiespalt zwischen den Juden- und Heidenchristen ausbrach, die verschieden durch Abstammung, durch politische Verhältnisse, Vorurtheile und namentlich Religionsbegriffe in damals wichtigen, wenngleich an sich unwesentlichen Punkten, vorzüglich in der Lehre vom mosaischen Gesetze und dessen fernerer Geltung von einander abwichen. In Folge dieser Trennung, die zunächst von den Aposteln selbst ausging, schrieben die Verfasser der katholischen Briefe, wie es scheint, nur an Judenchristen, wie Paulus an Heidenchristen: ein Grund, weshalb diese Schriften im Orient mehr verbreitet wurden, und vielleicht erst spät nach der Verschmelzung der Juden- und Heidenchristen zur Kenntniß dieser letztern gelangten. Jedenfalls geht aber Augusti in seinem Antimarcion zu weit, wenn er die Vermuthung aufstellt, daß in diesen katholischen Briefen die antipaulinische Parthei der Apostel geradezu gegen Paulus polemisire, weil sich dann ein bestimmterer Charakter in denselben aussprechen, und diese Sammlung sich selbst sicherer als Organ einer apostolischen Parthei kundgeben würde, was von Anfang an auch der beste Be-

weis für ihre Authentie und der beste Schutz gegen alle deshalb erhobenen Zweifel gewesen wäre. Uebrigens aber ist wohl zu beachten, daß weder die Zweifel, die erst seit dem Ende des dritten Jahrhunderts laut geworden sind, noch das Stillschweigen der ältern Zeit an sich ein Verwerfungsgrund dieser Schriften sein dürfen. So wie es endlich in der Natur der Sache liegt, daß alle diese einzeln erwähnten, gegen diese Briefe angeführten Gründe nur ihre Unächtheit als möglich darstellen können, da sie sie nicht einmal als wahrscheinlich zu beweisen im Stande sind.

Was den Charakter dieser Schriften betrifft, so ist das Aeußere ihres Vortrages bisweilen von der Schreibart der andern neutestamentlichen Schriften verschieden, fremdartig, unbeholfen, und verräth die Feder eines eben so ungeübten Denkers als ungebildeten Schreibers*). Ihr Inhalt ist auf den ersten Anschein zum Theil abweichend von den in den andern Büchern des N. T. vorgetragenen Meinungen und Lehren der Apostel, neben dem kanonischen Theile des A. T. sich auch auf Apokryphen zur Beweisführung berufend. Der Zweck, warum sie geschrieben sind, scheint kein anderer zu sein, als um praktisches Christenthum zu befördern, die Lehre des Christenthums in ihrer Reinheit, ja in ihrer ursprünglichen Gestalt zu erhalten, und so einerseits dem Abweichen zu weit getriebener Speculation vorzubeugen, anderseits den schädlichen Einfluß, den der Geist der Irreligiosität und die moralische Verdorbenheit jener Zeit auf die Bekenner der neuen Religion haben konnte, vorzüglich durch Einprägung strenger Sittlichkeit zu entfernen. Dies dürfen wir als die Absicht anerkennen, welche die, als ihre Verfasser geltenden, Apostel Jakobus, Petrus, Johannes und Judas bei Abfassung ihrer Briefe hatten. Trotz dem bemerken wir keinen bestimmten subjectiven Plan in denselben; denn sie enthalten im Allgemeinen nichts als vermischte Bemerkungen und Ermahnungen an ihre Leser ohne

*) Vgl. Schulze, der schriftstellerische Charakter des Petrus, Judas und Jakobus. Leipzig, 1802.; des Johannes. 1803. Der Verfasser zählt unter anderm in dem kleinen Briefe des Judas 16 ἄπαξ λεγόμενα, deren er dem Petrus 116, dem Jakobus 62 nachweist. Vgl. Flachs: τὰ ἅπαξ λεγόμενα epist. Jac. animadvers. philol. illustrata. Lips. 1730.

einen künstlich angelegten und mit sichrer Hand durchgeführten Plan, zuweilen selbst mit Vernachlässigung aller Ordnung und Gedankenfolge (wodurch ihr Verständniß zum Theil sehr erschwert ist), weniger vielleicht wie es den als Leser Gedachten angemessen, als vielmehr der Seele des Verfassers gegenwärtig war; so daß sie zwar durch die Nothwendigkeit äußerer Verhältnisse hervorgerufen worden zu sein, aber mehr dem augenblicklichen Bedürfnisse der Verfasser ihren Ursprung zu verdanken scheinen*). Daher unterscheiden sich diese Briefe zum Theil gerade durch diese wenigstens äußere Planlosigkeit und Nachlässigkeit in der Rede von denen des Paulus, indem der ungebildete, wenngleich gesunde Menschenverstand und ungekünstelte Natürlichkeit, theilweise kaum von der Gewalt der neuen Religion erfaßt und durchdrungen, ihr Wesen ausmachen. Dazu kommt, daß sie alle bis auf den zweiten und dritten des Johannes keine rechten Briefe, und aus keinem rechten Verhältniß der Schreiber zu den Lesern (so viel wir wenigstens aus ihnen selbst entnehmen können), vielleicht gar, wie de Wette (a. a. O. S. 312.) vermuthet, aus Nachahmung der paulinischen Briefe entstanden sind. Daher ist es wahrscheinlich auch zu erklären, daß ihre geschichtlichen Verhältnisse so dunkel und unsicher sind. Jedoch auf der andern Seite ergiebt sich zum Theil aus dem Gesagten, daß wir das Wesen dieser Briefe sehr verkennen würden, wenn wir den Maaßstab unseres gewöhnlichen Briefstyls an sie anlegen wollten, da einem solchen ihre freie Eigenthümlichkeit geradezu widerstrebt. Uebrigens sind sie erst spät in kirchlichen Gebrauch gekommen, und daher seltener in den Handschriften abgeschrieben worden. Im vierten Jahrhundert erzwangen die Concilien von Laodicea und Hippo, ersteres für die morgenländische, letzteres für die abendländische Kirche, die Aufnahme dieser Briefe in den Kanon, in dem sie eine Art von Anhang zu den beiden Haupttheilen desselben, den Evangelien und paulinischen Briefen, jedoch mit letztern unter dem gemeinschaftlichen Namen τὸ ἀποστολικόν begriffen, bilden. Vgl. die Erläuterungsschriften: Calvini in epist. N. T. cath. commentarii. Hal. 1832. Horneji in septem epist. cathol.

*) Für diese Behauptungen ist auch Eusebius als Gewährsmann anzuführen, wenn er 3, 24. die Apostel τὴν δὲ γλῶσσαν ἰδιωτεύοντες nennt.

expositio literalis. Brunsv. 1652. Zachariä: paraphr. Erklär. der Briefe Jacobi, Petri, Judä und Johannis. Göttingen, 1776. Bengel: erklärende Umschreibung der kathol. Briefe u. der Offenbarung Johannis. Tübingen, 1788. Carpzov: epistolarum cath. septenarius graece cum nova versione ac scholiis. Hal. 1790. Göpferdt: die sogenannten kathol. Briefe der Apostel übersetzt mit Anmerkungen. Leipzig, 1791. Pott: epistolae cathol. graece perpetua annotatione illustratae. Göttingen, 1786 — 1816. (als Theil der Koppeschen Ausgabe des N. T. bis jetzt erst den Brief des Jakobus und die beiden des Petrus enthaltend). Augusti: die kathol. Briefe, neu übersetzt und mit Excursen u. einleitenden Abhandlungen versehen. Lemgo, 1801—1808. Grashof: die Briefe der h. Apostel Jakobus, Petrus, Johannes und Judas übersetzt und erklärt. Essen, 1830.

# Der Brief des Jakobus.

## Einleitende Bemerkungen.

Der Verfasser dieses ersten unter den katholischen Briefen (Euseb. hist. eccl. 2, 23) nennt sich Kap. 1, V. 1. Jakobus, Gottes und Jesu Christi Knecht; da aber drei des Namens aus dem N. T. uns bekannt sind, so entsteht die Schwierigkeit, wem von diesen unser Brief zuzuschreiben sei. Für Jakobus den ältern, den Sohn des Zebedäus und Bruder des Apostel Johannes, der bei verschiedenen Gelegenheiten (s. Matth. 4, 21. 10, 2. 17, 1. 20, 20. Marc. 1, 19. 3, 17. 5, 37. 9, 1. 10, 35. 14, 33. Luc. 4, 19. 8, 51. 9, 27. 22, 22.) als Vertrauter Jesu genannt wird, und den Herodes Agrippa bald nach der Hinrichtung des Stephanus enthaupten ließ (Apstg. 12, 2.), werden als äußere Gründe angeführt, daß die syrische und alte lateinische Uebersetzung bei Sabatier ihn in den Unterschriften ausdrücklich als Verfasser bezeichnen; als innere: 1) daß die Judenchristen, an die der Brief gerichtet sei, nicht zur Eintracht mit Heidenchristen ermahnt würden, weil es diesen Unterschied vor dem Tode dieses Jakobus noch nicht gegeben habe; 2) daß die später gehaltene Synode zu Jerusalem (Apstg. 15.) nicht erwähnt werde; 3) daß der Verfasser keiner Irrlehrer gedenke; 4) daß er in der Lehre von der Rechtfertigung (Kap. 2, 14—26.) mit den Lehrsätzen des Apostel Paulus im Römerbriefe in Widerspruch stehe, was er vermieden haben würde, wenn er diesen Brief gelesen hätte. Allein alle diese Gründe, die zum Theil auf falschen Voraussetzungen beruhen, tragen die Möglichkeit ihrer Widerlegung schon in sich selbst; wozu noch kommt, daß es vor dem frühen Tode dieses Jakobus im J. 44 außerhalb Palästina's wahrscheinlich noch keine eingerichteten Gemeinden gab, an die doch der Brief gerichtet ist, vgl. Kap. 2, 2.; daß in so früher Zeit die Apostel überhaupt wahrscheinlich noch keine Briefe an Gemeinden schrieben, und daß fast das ganze Alterthum unsern Brief diesem Jakobus nicht zuschreibt.

Ein jüngerer Jakobus, mit Beinamen μικρός (Marc. 15, 10.*), ein Sohn des Alphäus oder Klopas (das hebräische חלפי) und der Maria, Schwester der Mutter Jesu **), wird auch unter den Aposteln (Matth. 10, 3. 27, 56. Marc. 3, 18. 15, 40. Luc. 6, 15. Apstg. 1, 13.) genannt. Ein dritter Jakobus scheint Gal. 1, 19. von Paulus als Bruder des Herrn erwähnt zu werden. Beide werden von den Exegeten theils durch Mißverständniß verwechselt, theils absichtlich für eine und dieselbe Person gehalten. Denn sowohl die neutestamentlichen Stellen Apstg. 12, 17. 15, 13. 21, 18. 1 Cor. 15, 7. Gal. 1, 18. 2, 12., als die Nachricht des Hegesipp bei Eusebius, hist., eccl. 2, 23., daß Jakobus Bischof von Jerusalem gewesen, den Beinamen des Gerechten geführt, und auch bei den Juden in Ansehen gestanden, bis er nach dem Tode des Procurator Festus (nach Credner kurz vor der Belagerung von Jerusalem) den Märtyrertod erlitten habe, indem ihn, nach Joseph. antiqu. 20, 9. ***), der Hoheprieſter Ananus habe steinigen lassen, beziehen die Einen mit Augusti auf den erstern, den Sohn des Alphäus, die andern, wie de Wette, auf den zweiten, den Bruder des Herrn. Und allerdings werden Matth. 13, 55. Marc. 6, 3. Brüder Jesu genannt, die freilich Anfangs ungläubig waren (Joh. 7, 5.), und unter ihnen auch ein Jakobus, der späterhin (und zwar

*) Bretschneider, lex. man. s. v., überträgt diesen Namen ganz falsch auf den Bruder des Herrn.

**) Was sie freilich nur nach Joh. 19, 25. war, wo wegen der Gleichheit der Namen vielleicht ἀδελφή wie אַחוֹת für Verwandte steht. Uebrigens beweist Mayerhoff a. a. O. S. 55. durchaus nicht, was er will, daß hier Maria ἡ τοῦ Κλωπᾶ die Gattin des Klopas heiße. Denn zu diesen Worten γυνή zu ergänzen, muß bei ihm um so mehr auffallen, als er Luc. 6, 16. Apstg. 1, 13. mit Recht nicht einmal ἀδελφός zum Genitiv ergänzen will. Wenn daher auch die Joh. 19, 25. genannte Maria gewiß dieselbe ist, die Matth. 27, 56. Marc. 15, 40. erwähnt wird, so bezeichnet sie doch Johannes offenbar als Tochter des Klopas (so auch Eusebius 3, 32.), so daß wir annehmen müssen, ihr Vater und ihr Gemahl haben so geheißen.

***) Den Streit über die Aechtheit dieser viel besprochenen Stelle, für die sich noch unter den Neuesten Mayerhoff und Schneckenburger (Beitr. S. 208.) erklärt haben, aufzunehmen, gehört nicht hieher; daß die Unächtheit derselben aus äußern Gründen der Kritik nie erwiesen werden kann, ist unsre Ueberzeugung; doch nicht minder, daß diejenigen durchaus nicht in den Geist des Josephus eingedrungen sind, die diese Worte für ächt halten; daß vielmehr Josephus nie so schreiben konnte, ist unsere Meinung, die wir mit Credner theilen.

nach Credner erſt nach Apſtg. 1, 21.) mit ſeinen Brüdern gläubig *), und eine Stütze (στύλος Gal. 2, 9.) der Kirche geworden ſein könnte; vgl. Apſtg. 1, 14. 1 Cor. 9, 5. Weil man es aber für unpaſſend gefunden hat, daß Maria noch mehr Kinder gehabt haben ſollte, beſonders da ſie den Judenchriſten nach Jeſ. 7, 14. eine Jungfrau ſein mußte, und in Folge deſſen das Dogma von der unbefleckten Jungfrauſchaft jeden Widerſpruch der Kritik erſtickte, ſo hielten zunächſt die Ebioniten, dann Origenes, Epiphanius, Grotius dieſen Jakobus für einen Stiefbruder Jeſu, einen Sohn des Joſeph von ſeiner erſten Frau Eſcha, was ſich aber nur auf eine Sage im Protevangelium des Jakobus. (ſ. Fabricii cod. apocr. N. T. Tom. 1. p. 66.) gründet; während Andere Maria, die Gattin des Alphäus, eben ſo willkürlich mit Joſeph in einer Levirathsehe **) leben laſſen, um ſo die Söhne des Alphäus zu Stiefbrüdern Jeſu zu machen, und die beiden zuletzt genannten Jakobi in eine Perſon zuſammen zu werfen. Der erſtern Anſicht folgend erklärten nun Hammond (paraph. prol. ad ep. Jac.), Richard Simon (hist. crit. text. N. T.), Herder (Briefe zw. Brüder Jeſu), Niemeyer (Charakt. der Bibel), Zaccaria (dissert. de tribus Jacobis) den Verfaſſer unſres Briefes für einen leiblichen Bruder Jeſu, der zwar wegen Matth. 12, 49. Joh. 7, 5. kein Apoſtel geweſen ſei ***), ſich aber auch in der Ueberſchrift nicht ἀπόστολος, ſondern ungewöhnlich blos δοῦλος τοῦ κυρίου nenne. Indeſſen da man ſich durch drei deſſelben Namens in Verlegenheit geſetzt ſah, ſo halten nach dem Vorgange des Clemens (bei Euſebius, hist. eccl. 2, 1.) und der antiocheniſchen Schule, des Hieronymus, Theodoret, Auguſtin, unter den Neuern Lardner, Michaelis, Semler, Carpzov, Storr, Gabler, Eichhorn, Roſenmüller, Meyer, Auguſti, Hän-

*) Auch Maria ſelbſt ſcheint in der erſten Zeit ungläubig geweſen zu ſein, und erſcheint daher oft in Begleitung ihrer ungläubigen Söhne. S. Joh. 2, 12. Matth. 12, 46. vgl. Joh. 2, 4. Gegen Credners Vermuthung wird unten das Nöthige bemerkt werden. Uebrigens vgl. Strauß: Leben Jeſu B. 1. S. 222. und Euseb. hist. eccl. 3, 20.

**) Wobei gegen Mayerhoff, a. a. O. S. 47., einzuwenden iſt, daß eine ſolche auch noch bei Lebzeiten der erſten Frau von dem Manne geſchloſſen werden konnte.

***) Wofür ihn aber Paulus Gal. 1, 19. gerade ausgiebt.

lein, Pott, Grashof, Schneckenburger dieſen Jakobus und den Sohn des Alphäus für eine Perſon, indem ſie gegen die unzweideutigen Worte der Stellen Matth. 12, 46. 13, 54—58. Marc. 3, 31. 6, 1 — 6. Joh. 19, 25. Jac. 5, 19. ἀδελφός wie das hebräiſche אָח durch Geſchwiſterkind*) oder allgemein Verwandter (wofür falſch die Stelle Joh. 19, 26. angeführt wird) überſetzen, ſo das Fehlen des Jakobus, des Bruders Jeſu, in den Apoſtelverzeichniſſen, mit Gal. 1, 19., wo Paulus ihn Apoſtel nennt**), in Einklang bringen, und zugleich den kirchlichen Begriff der Inſpiration rechtfertigen, die nur einem Apoſtel zu Theil werden konnte. Storr dagegen behauptet, daß dieſe beiden verſchiedene Perſonen geweſen, aber beide ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου d.h. Anverwandte Jeſu genannt worden ſeien.

Allein es iſt zu bemerken, daß jener ungenaue Sprachgebrauch, Bruder für Verwandter zu ſetzen, wohl ſchwerlich bei einem Beinamen, wo es gerade auf Genauigkeit ankam, Statt gefunden habe, und daß keines der Apoſtelverzeichniſſe die nahe Verwandtſchaft des Jakobus, Sohn des Alphäus, mit Jeſu andeutet***). Die Vermuthung aber, daß ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Schüler Chriſti bedeuten könne, wird durch die Stellen widerlegt, wo beide ausdrücklich einander entgegen geſetzt werden, Matth. 12, 46—50. Joh. 2, 12., oder die ἀδελφοί Ungläubige heißen, Joh. 7, 5. De Wette nimmt zur Löſung dieſer Zweifel, die übrigens nie gehoben werden können, an, daß Jakobus, des Alphäus Sohn, im Verborgenen geblieben oder bald geſtorben, dagegen der Bruder Jeſu bei der Gemeinde in Jeruſalem zu großem Anſehen ge-

*) Daſſelbe fälſchlich Olshauſen, bibl. Comment. zu Matth. 13, 55. Schneckenburger, Beitr. z. Einl. in's N. T. S. 215.

**) Die Erklärung bei Mayerhoff S. 52., wonach εἰ μή nicht ἐκτός bedeuten ſolle, iſt falſch und gezwungen; auch vgl. Apſtg. 9, 27. Paulus kann hier recht füglich ἀπόστολος in der weitern Bedeutung gebraucht haben, die bei Euſebius, Hieronymus und in den apoſtoliſchen Conſtitutionen ſich vorfindet; denn Jakobus iſt wahrſcheinlich, wie wir ſehen werden, einer der ſiebenzig Jünger (Luc. 10, 1.) geweſen. Vgl. Rückert, Comment. zu Gal. 1, 19. Ueberdies war Paulus ſelbſt nur in dieſem Sinn Apoſtel.

***) Allerdings ſtützt ſie ſich nur auf das einzige Zeugniß des Johannes 19, 25.; doch kennt auch Hegeſipp (Euseb. a. a. O. 3, 11.) eine Verwandtſchaft zwiſchen Klopas und Joſeph. Der Grund des Unglaubens der Brüder Jeſu, den de Wette, Einl. S. 316. noch dagegen anführt, muß aber um ſo eher wegfallen, als er ihn ſelbſt S. 314. widerlegt.

langt sei; was sich freilich auf keine historischen Data gründet. Diesem Bruder des Herrn schrieb man nun im Alterthum, wenn auch nicht mit allgemeiner Uebereinstimmung, den vorliegenden Brief zu; so Hegesipp, Origenes. S. Mayerhoff a. a. O. S. 43 — 64. Daß der Verfasser sich selbst nicht Apostel nennt, darf dagegen nicht angeführt werden, da es vielmehr dafür spricht; denn er war nie unter den Zwölfen. Wenn aber die Brüder Jesu bestimmt von den Aposteln geschieden werden (Apstg. 1, 14.) und dieser Jakobus, Bruder des Herrn, doch wieder Apostel heißt, so glauben wir uns hinlänglich diesem Widerspruche durch die Nachricht entziehen zu können, daß Jakobus unter den siebenzig Jüngern Jesu war, und bringen so Paulus Aeußerungen über ihn 1 Cor. 9, 5. *) Gal. 1, 19. damit in Einklang. Denn diesen konnte Paulus eben so gut einen Apostel nennen, als er selbst auf diesen Namen Anspruch macht; und wir wundern uns um so mehr, daß von den andern Erklärern dieser Umstand übersehen worden ist, als Eusebius, hist. eccl. 1, 12. und die apostolischen Constitutionen 2, 55. dessen mit bestimmten Worten gedenken, und wir nicht den geringsten Grund haben, an der Wahrheit dieser Aussage zu zweifeln. Dieser Jakobus nun stand wahrscheinlich in Folge seiner nahen Verwandtschaft mit Jesu an der Spitze der Gemeinde von Jerusalem, Apstg. 15, 13. 21, 18. Gal. 2, 9. 12.; wahrscheinlich deshalb beugte sich auch Petrus vor ihm, Gal. 2, 11., und stellen ihn die pseudoclementinischen Homilien über alle Apostel. Daß er jedoch ἐπίσκοπος genannt worden sei, weil er nicht Apostel gewesen, wie Credner behauptet, läßt sich eben so wenig erweisen, wie die Frage genügend beantworten, ob er erst in Folge seines strengen Wandels der Gerechte genannt worden, oder ob er diesen Beinamen, der als solcher bei den Juden damals üb-

*) Wo wir gegen Mayerhoff die Erklärung Schneckenburgers (annot. ad epist. Jac. p. 145.) annehmen: sowohl die Brüder des Herrn, als Kephas. Credners oben erwähnte, übel begründete Meinung, daß die Brüder Jesu erst nach Apstg. 1, 21. gläubig geworden seien (was auch Köhler, über die Abfassungszeit d. apostol. Briefe S. 15. aus Joh. 20, 17. Apstg. 1, 14. erweisen will), muß übrigens bei der Annahme, daß dieser Jakobus einer der Siebenzig gewesen sei, wegfallen; auch beweist er falsch aus Gal. 1, 19. 1 Cor. 15, 7., daß Jakobus kein Apostel gewesen sei.

lich war (s. Apstg. 1, 23.), schon früher gehabt habe. Die Zeitverhältnisse des Briefes erlauben übrigens auch die Abfassung desselben durch diesen Jakobus, da derselbe bis nach dem Tode des Procurator Festus lebte*). Und endlich scheint auch der Inhalt auf ihn hinzudeuten, da der in dem Briefe 2, 14 — 26. enthaltene Widerspruch gegen Paulus Lehre vom Glauben und dessen alleinseligmachender Kraft dem Jakobus nicht unangemessen war, dessen Schüler in Antiochien antipaulinische Grundsätze verbreiteten, Gal. 2, 12 — 16. Apstg. 15., während er selbst in seiner dogmatischen Ansicht sich an den judaisirenden Petrus anschloß. Auch der durchweg moralisch-praktische Geist des Briefes entspricht ihm als einem eifrigen Asketen, als welchen ihn wenigstens Hegesipp (bei Eusebius hist. eccl. 2, 23.) schildert. Augusti hält ihn gar aus zwölf Gründen für einen Essener, unter denen er die strenge Nasiräatstugend (Jak. 1, 21. 3, 13.), die Bruderliebe (2, 8.), die Verachtung der Wollust (4, 4. 5, 5.), des Reichthums (1, 9. 5, 2.), das Verbot des Eides (5, 12.), das Ableiten des Bösen aus dem menschlichen Gemüthe selbst (1, 17.), die Standhaftigkeit in Leiden (1, 2.), und den Gebrauch ländlicher Bilder und Ausdrücke (1, 10. 12. 5, 4. 7., da die Essener auf dem Lande lebten) als die hauptsächlichsten aufführt. Gegen diese Ansicht hat sich jedoch Credner a. a. O. S. 678. erklärt, und die, wie es scheint, mit jener Nachricht des Eusebius mehr übereinstimmende Behauptung aufgestellt, daß dieser Jakobus bei seiner Geburt zum Nasiräer bestimmt worden sei. So scheint denn die Person des Verfassers unsres Briefes bestimmt zu sein, so viel es überhaupt der Kritik gelingen kann, über einen so fernen Gegenstand noch ein helleres Licht zu verbreiten; denn es ist allerdings auf der andern Seite die auffallende Erscheinung nicht zu übersehen und zu verschweigen, daß der angesehene Vorsteher der ältesten christlichen Gemeinde sich nicht kenntlicher gemacht hat, da durchaus nichts Persönliches in dem ganzen Schreiben hervortritt; daß es ferner nicht an solchen gefehlt hat, die mit de Wette den Widerspruch gegen Paulus des Jakobus unwürdig, so wie die

*) Vgl. Kap. 5, 8. und die zu der Stelle gegebene Erklärung.

Gewandtheit des griechischen Styls seiner unangemessen finden, da er wohl nie Jerusalem verließ; vgl. Eichhorn, Einl. 3, 590. Sollte übrigens gar Kap. 2, 25. auf Hebr. 11, 31. Rücksicht genommen sein, so würde dies einen spätern Verfasser verrathen, obwohl Guericke, Beitr. S. 160. mit Recht bemerkt, daß ein Unterschieber sich mit dem apostolischen Ansehen geschmückt haben würde. Ob endlich der Bruder sich δοῦλος genannt haben würde, wie hier Kap. 1, 1. geschieht, lassen wir dahin gestellt. Allein alle diese Bedenklichkeiten und Zweifel reichen doch lange nicht hin, Luthers in der Vorrede zum N. T. ausgesprochne Ansicht über diese Schrift und ihren Verfasser zu rechtfertigen, die er in diesen Worten niedergelegt hat: „Aber daß ich meine Meinung darauf stelle, doch ohne Jedermanns Nachtheil, achte ich sie für keines Apostels Schrift. Mich dünket, es sei irgend ein guter, frommer Mann gewesen, der etliche Sprüche von der Apostel Jüngern gefasset und also auf's Papier geworfen hat; oder ist vielleicht aus seiner Predigt von einem andern beschrieben." Eine Meinung, der in neuerer Zeit nur Schott seine Beistimmung gegeben hat. Und allerdings werden im N. T. noch andere, uns weiter ganz unbekannte Jakobi erwähnt (s. Mayerhoff S. 44.), von denen einer unsern Brief verfaßt haben könnte; jedoch giebt Luthers nur in dogmatischer Rücksicht erhobener Zweifel uns durchaus keinen Grund, das Zeugniß des Alterthums über eine Sache, die rein auf historischer Basis ruht, und über die es daher die erste und Hauptstimme hat, unbeachtet zu lassen.

So viel sich aus dem Briefe selbst die Zeit seiner Abfassung erweisen läßt, so muß er nach de Wette, S. 319. geschrieben sein, als das Christenthum schon weit verbreitet war und Verfolgungen erlitt, als der Name Christen schon aufgekommen war Kap. 2, 7.*) vgl. Apstg. 11, 26, als die Christen schon kirchliche Versammlungen hielten. Kap. 2, 2., an der Sucht zu lehren litten Kap. 3, 1 und Vorsteher hatten Kap. 5, 14. De Wette meint sogar, daß der Verfasser die Briefe Pauli

*) Wie in der Erklärung der Stelle gezeigt werden wird, läßt sich dies jedoch nicht mit Bestimmtheit aus den Worten erweisen.

an die Galater und Römer und den Hebräerbrief (vgl. Kap. 2, 21. Gal. 3, 6; mit Röm. 4, 3. Kap. 2, 25. mit Hebr. 11, 31.; nach Hug noch Kap. 1, 3; mit 4. 1. 4, 12. mit Röm. 5, 3. 7, 23. 8, 7. 14, 4.) geleſen, und mithin am Ende des apoſtoliſchen Zeitraums geſchrieben habe; ſcheint daher auch nicht Jakobus für denſelben zu halten.

Credner verſucht dagegen aus dem Ausdruck ἐν διασπορᾷ Kap. 1, 1. zu beweiſen, daß der Brief vor der Zerſtörung Jeruſalems, wo der in dieſen Worten liegende Gegenſatz aufhörte, und aus Kap. 2, 14 — 26., daß er nach dem Apoſtelconvent (Apſtg. 15, 1.) geſchrieben ſei. Schneckenburger in ſeiner Abhandlung: über den theologiſchen Charakter und die Abfaſſungszeit d. Br. Jak. Beitr. S. 196 — 213. geht endlich am weiteſten, indem er unſern Brief für die älteſte Schrift des N. T. erklärt, und noch vor Apſtg. 15. ſetzt. Eine Anſicht, die er durch folgende zum Theil höchſt willkürliche Behauptungen zu ſtützen ſucht: daß nämlich der religiös ſittliche Zuſtand, der bei den Leſern vorausgeſetzt werde, derſelbe wie etwa in vorchriſtlichen Judengemeinden ſei; daß noch keine völlige Trennung der Chriſten von den Juden Kap., 2, 2., und daß bei erſtern noch die jüdiſche Synagogeneinrichtung Statt gefunden habe, 2, 2.; daß die Chriſten als die Eliten der zwölf Stämme Iſraels erſcheinen, 1, 1.; daß kein Lehrſtand dageweſen, 3, 1.; daß es nur Aelteſte, aber ohne Amtsgewalt, 5, 15 und keinen Biſchof gegeben habe*). Wir müſſen daher die Hoffnung aufgeben, über dieſen Punkt jemals zu einer ſichern Erkenntniß zu gelangen; denn dieſe große Verſchiedenheit der Meinungen und namentlich die ſo ſehr abweichenden Reſultate, die verſchiedene Gelehrte aus denſelben Vorausſetzungen gewinnen, zeigen unwiderſprechlich, daß wir uns hier auf einem ganz unſichern Gebiete bewegen, das nur einer gewiſſen leichten Art von Scharfſinn dient, ſeinen matten Schimmer leuchten zu laſſen; das Wahre müſſen wir hier verzweifeln zu finden.

*) Dieſe Scheingründe zu widerlegen, würde uns zu weit führen, doch lehrt eine auch nur oberflächliche Kenntniß aller dieſer Stellen, daß aus ihnen zu viel gefolgert iſt.

Was die Bestimmung des Briefes betrifft, so ist er nach 1, 1 an alle Judenchristen außerhalb Palästinas gerichtet. Mit Unrecht und ganz ohne Grund will daher Lardner unter den Lesern unbekehrte Juden verstehen; Credners Behauptung, daß der Brief zugleich an gläubige und ungläubige Juden gerichtet sei, ist nicht minder unhaltbar; denn zu beiden Hypothesen finden sich weder in dem Briefe selbst die geringsten Andeutungen, noch unter den apostolischen Schriften eine Analogie. Da ferner zu den Lesern so gesprochen wird, als wenn sie eigne Gemeinden für sich bildeten, s. 2, 1. 3, 1. 4, 1. 13. 5, 14. was nach de Wette gewiß außerhalb Palästinas bei den Judenchristen nirgends der Fall war, so vermuthet Nösselt (conject. ad hist. cath. Jac. ep. opusc. 2. 314.), der Brief sei an die Christengemeinde in Antiochien bestimmt gewesen; Eichhorn (Einl. 3, 585.) mit eben so wenig Grund, an die Judenchristen in den Heidenländern, die Paulus und Barnabas (Apstg. 13. 14.) bekehrt hätten. Schneckenburger denkt sich die Leser in Kleinasien und Syrien, auf welche Länder, seiner Ansicht von der Abfassungszeit dieses Briefes zufolge, damals, nach Apstg. 15, 23., das Christenthum beschränkt gewesen sei, und zwar weil der erste Brief Petri, „der unsern Jakobus hie und da benutzt," ausdrücklich kleinasiatische Provinzen nennt, und die Peschito unsern Brief unter die heiligen Schriften aufgenommen hat! Allein der Ausdruck ἐν τῇ διασπορᾷ scheint einen weitern Kreis von Lesern vorauszusetzen.

Daß übrigens der Brief ursprünglich griechisch verfaßt sei, darüber stimmt die ganze kirchliche Ueberlieferung überein, und nur Faber, Schmidt und Bertholdt halten ihn aus einer Art von Eigensinn für eine Uebersetzung aus dem Aramäischen.

Bei solcher großen Unbestimmtheit in Hinsicht auf Abfassung und Bestimmung dieses Briefes, kann man daher leicht in Versuchung kommen, mit de Wette daran zu zweifeln, ob diese Schrift als ein wirklicher Brief verfaßt und versandt sei. Sie hat übrigens, wie es scheint, den allge-

meinen Zweck, den Einfluß, den Jakobus auf Jerusalem und Palästina hatte, auch auf die auswärtigen Judenchristen auszudehnen, und faßt dabei die speciellen Gesichtspunkte auf, zur Standhaftigkeit zu ermuntern, gewisse Fehler der Christen jener Zeit zu rügen, und dem Mißbrauche der paulinischen Lehre vom Glauben, vielleicht in Folge von Klagen, wie Apstg. 21, 21., entgegen zu wirken*).

Denn ihr Inhalt ohne genauen innern Zusammenhang, den zwar Rauch nachzuweisen sucht, aber deshalb ganz willkürlich 5, 12—20. als unächt verwirft, ist folgender: Ermahnungen, die sich mehr oder minder auf die gefahrvolle und verführerische Lage der Christen beziehen, machen den Anfang des Schreibens, 1, 2 — 18., indem zugleich die Lehre vom Ursprunge des Bösen vorgetragen wird. 1, 19 — 27. wird von dem Fehler, das Christenthum im Munde zu führen, aber es nicht in der That zu beweisen, gehandelt. 2, 1 — 13. ist gegen die Partheilichkeit für Reiche in den in den Gemeinden; 2, 14 — 26. gegen die Lehre vom allein seligmachenden Glauben gerichtet, was gewissermaßen als Episode eingeschaltet wird. 3, 1 — 4, 12. tadelt die Sucht sich zum Lehrer vorzudrängen, Streitsucht und Leidenschaftlichkeit im Benehmen und Verkehr mit andern; 4, 13—5, 6. weltlichen Sinn und Gewinnsucht mit einer Drohung gegen die Reichen, der sich genau 5, 7 — 11. eine Ermahnung zur Standhaftigkeit für diejenigen anschließt, die durch jene zu leiden haben. 5, 12. Warnung vor dem Schwören; 5, 13 — 20 von der Pflege der Kranken und Leitung der Irrenden. Was also den Charakter des Briefes betrifft, so sehen wir, daß er eine durchaus moralisch praktische Richtung hat, die auch die beiden metaphysischen Speculationen 1, 13 — 18. 2, 14—26. nicht verläugnen können. Dies hat wahrscheinlich Schneckenburger (S. 196.) zu der Behauptung geführt, daß Jakobus auf ganz jüdischem Standpunkte stehe, wofür zum Beweise er die schon von Luther gemachte Bemerkung wiederholt, daß des Namens Christi fast gar keine Erwäh-

*) Credner entwickelt auch den Zweck des Briefes unrichtig, weil er seine Bestimmung verkennt.

nung geſchieht. Und allerdings erſcheinen in den Stellen: 3, 8 — 13. 5, 10 — 12., wo man Chriſtus als Beiſpiel erwarten könnte, ſtatt deſſen das Geſetz und das dem Menſchen anerſchaffene Ebenbild Gottes; 5, 13—17. wird nur durch die Erinnerung an die abſolute Abhängigkeit unſrer ſelbſt von Gott und an die Sündhaftigkeit einer gegen beſſeres Wiſſen begangenen ſchlechten That zur Tugend ermahnt, ſtatt auf die Erlöſung aufmerkſam zu machen; auch am Schluſſe des Briefes werden Hiob und Elias, aber nicht Chriſtus erwähnt. Allein wer ſich δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt hatte, glaubte wahrſcheinlich ein ferneres Prunken mit dem Namen des Heilandes nicht zu bedürfen. Mehr dafür ſprechen würde, daß die Sprache nach hebräiſch ſententiöſer Spruchweisheit häufig mit einer Sentenz ſchließt, ſ. 1, 5 — 8. 10 — 12. 13 — 17. 22 — 27. 3, 1—5. 6 — 8. 4, 11 — 12. 13 — 17. 5, 1—6. 7—11., woher der Verfaſſer viel Bekanntſchaft mit dem A. T. und namentlich den Sprüchwörtern Salomos und den Apokryphen*) in Gedanken und Ausdruck zeigt, und im letzten Kapitel ſich dem Prophetenton nähert. Seine Beweisführung aus dem Geſetz und Beiſpielen des A. T. geſchieht in Form jüdiſcher Disputationen: 2, 8 — 11. 20 — 25. 4, 11. 5, 10. 17.; auch entſchiedene chriſtliche Begriffe werden in altteſtamentliche Hülle gekleidet: 1, 4. 25. 27. 4, 4. 5. 7. 8. 10.; Hebraismen ſind bei aller Claſſicität der Sprache häufig; auch der Parallelismus findet ſich vor, in

*) Anſpielungen auf dieſe Schriften hat man zu finden geglaubt: in 1, 11. auf Jon. 4, 8. Pſ. 90, 6. 1, 6. — in 1, 12. auf Job. 5, 17. 2 Moſ. 20, 6. — in 1, 17. auf 4 Moſ. 16, 22. 27, 16. — 1, 18.: Jer. 2, 3. — 1, 19.: Pred. 7, 19. — 2, 1.: 3 Moſ. 19, 15. — 2, 2.: Zach. 3, 3. — 2, 11.: 2 Moſ. 20, 13. — 2, 16.: Richt. 18, 6. — 2; 26.: Joſ. 2, 11. — 3, 6.: Pſ. 83, 13. — 3, 7.: 1 Moſ. 1, 24 — 26. 9, 2. — 4, 7.: Pſ. 37, 7. — 4, 8.: Pſ. 145, 18. — 4, 14.: Job. 8, 9. — 5, 1.: Zach. 11, 2. — 5, 2.: Job. 13, 28. — 5, 4.: 1 Moſ. 4, 10. Jeſ. 22, 14 — 5, 5.: Jer. 12, 3. — 5, 6.: 5 Moſ. 11, 14. — 5, 13. Pſ. 50, 15. — 5, 15.: Pſ. 30, 2. Ferner: 1, 12.: Spr. 3, 12. — 1, 20.: Spr. 8. 15. — 3, 2.: Spr. 20, 9. — 3, 8.: Spr. 18, 21. — 4, 6.: Spr. 3, 34. — 4, 16.: Spr. 11, 28. — 4, 13.: Spr. 27, 1. Auf Apokryphen: in 1, 5.: Sir. 2, 10. 20, 15. — 1, 6. 8.: Sir 1, 27. — 1, 10.: Sir. 2, 9. — 1, 13.: Sir. 15, 11. — 1, 17.: Weish. 7, 18. — 2, 23.: Sir. 45, 1. 46, 13. — 3, 5. 6.: Sir. 28, 10. — 3, 10.: Sir. 28, 12. — 3, 13.: Sir. 6, 34. — 3, 18.: Sir. 7, 3. — 5. 1.: Weish. 5, 8. — 5, 4.: Sir. 32, 15. 17. — 5, 6.: Weish. 2, 20. Sir. 31, 22. — 5, 17.: Weish. 7, 1. 3.

4, 9. Entweder muß dies nun für Mangel der Erkenntniß, oder für Accommodation an die Leſer gelten; Schnekkenburger*) entſcheidet ſich für erſtres, und ſchließt zum Theil daraus auf die frühe Entſtehung des Briefes. Dagegen iſt nicht zu überſehen, daß Jakobus trotz dieſer jüdiſchen Baſis entſchiedener Chriſt iſt, der durch die Erwartung der Paruſie, 5, 3. 7. 9. 12., zum ſittlichen Ernſte anregt, und durch das Wort der Wahrheit, 1, 18. 21., Wiedergeburt erwartet, ſo wie die Rechtfertigung als Zuſtand der Chriſten, 2, 21. 23—25., den Glauben als Reichthum derſelben, 2, 5., das fromme Leben als Vollendung des Glaubens, 2, 22., darſtellt. Auch darf mancher Gedanke als Nachhall der Worte Chriſti angeſehen werden.**) Credners Beweiſe für die Bekanntſchaft des Jakobus mit der alexandriniſch-jüdiſchen Religionsphiloſophie ſind dagegen ſehr ſchwach.

In Beziehung auf kirchliche Anerkennung hat der Brief ſehr verſchiedene Schickſale gehabt, da man mit Unrecht die Frage, ob der Verfaſſer ein Apoſtel ſei, mit der, ob Jakobus der Verfaſſer ſei, verwechſelt hat, wovon ſich ſchon bei Euſebius und Hieronymus Spuren vorfinden. Allerdings zeugt zwar die Aufnahme in die Peſchito günſtig für den Brief, wodurch die ſyriſche Kirche ihn als apoſtoliſche Schrift (wofür Ephräm ihn anſieht) anerkannt zu haben ſcheint. Aber in der griechiſchen Kirche ſcheinen zwar der erſte Brief des Petrus (vgl. 1 Petr. 1, 6. 7. mit Jak. 1, 2. 3.; 1 Petr. 1, 24. Jak. 1, 10. 11.; 1 Petr. 2, 1. 2. Jak. 1, 21.; 1 Petr. 4, 8. Jak. 5, 20.; 1 Petr. 5, 5. Jak. 4, 6—10.), und unter den apoſtoliſchen Vätern Clemens Romanus (epist.

*) Seine Behauptung, daß in den Stellen 2, 23. 4, 5. 5, 17. Midraſchim enthalten wären, iſt willkürlich.

**) Anklänge an evangeliſche Stellen: in 1, 5. 6. auf Matth. 7, 7. 11. — 1, 6.: Matth. 21, 22. Mark. 11, 24. — 1, 22.: Matth. 7, 21. — 2, 5.: Matth. 5, 3. Luk. 6, 20. — 2, 8.: Matth. 7, 12. 22, 36. — 2, 12.: Matth. 7, 16. — 2, 13.: Matth. 5, 5. 25, 34. — 3, 1.: Matth. 23, 14. Mark. 12, 40. Luk. 20, 47. — 3, 12.: Matth. 7, 16. — 3, 18.: Matth. 5, 9. — 4, 4.: Matth. 6. 24. 12, 39. — 4, 13.: Luk. 12, 16. — 4, 13.: Luk. 12, 16. — 5, 2.: Matth. 6, 19. — 5, 6.: Matth. 5, 39. — 5, 7.: Matth. 24. — 5, 10.: Matth. 5, 12. — 5, 12.: Matth. 5, 34 — 37.; wobei wir darauf aufmerkſam machen, daß vielleicht nicht zufällig ſich die meiſten dieſer Aehnlichkeiten mit Matthäus, dem Verfaſſer des Hebräerevangeliums, vorfinden.

ad Cor. 10. Jak. 2, 21. 23.; Cor. 11. Jak. 2, 25.), Hermas (mandat. 12, 5. Jak. 4, 7.; mandat. 9, 23. Jak. 4, 12.), Irenäus (adv. haer. 4, 16. 2. Jak. 2, 21.) ihn gekannt zu haben; doch bestimmt erwähnt erst unter den Alexandrinern Origenes, (comment. in Joh.) desselben, jedoch mit Zweifeln; Eusebius (hist. eccl. 3, 25.) setzt ihn unter die Antilegomenen, und sagt ausdrücklich, daß Zweifel gegen ihn erhoben würden; Theodor von Mopsueste verwirft ihn geradezu *). Dagegen ward er im vierten Jahrhundert nebst den übrigen Antilegomenen in den Kanon der griechischen Kirche aufgenommen, zu dem ihn dann Athanasius, Gregor von Nazianz und Epiphanius rechnen. Jetzt gilt er auch im Abendlande für kanonisch, wo noch Hieronymus (catal. scr. eccl.) ungünstig über ihn urtheilt, und er bis dahin so gut wie nicht gekannt und gebraucht war. Allein mit der Reformation wurden neue und zwar dogmatische Zweifel gegen den Brief erhoben, den Luther aus den schwächsten von allen, nämlich dogmatischen Gründen wegen der Rechtfertigungstheorie, in der Jakobus zufälliger Weise nicht mit ihm übereinstimmte, als unächt verwarf, und sogar in der Vorrede auf das N. T. S. 105. eine nichte stroherne Epistel nannte. Ihm stimmten natürlich seine Nachbeter Flacius, Pappus u. a., aber auch selbst Erasmus, Althammer und unter den Neuern Wetstein darin bei. Mehr wissenschaftlich ging neuerdings Kern **) zu Werke, indem er aus historischen Gründen den Brief angriff und, weil Eusebius kein Zeugniß für ihn aus Hegesipp beibringt, verwarf (S. 110.). Aber daß dies keinen vollständigen Gegenbeweis geben kann, liegt am Tage; dadurch wird nicht mehr das Ansehn des Briefes erschüttert werden, seitdem er die bei einer befangenen Orthodoxie weit gefährlichern dogmatischen Zweifel, die gegen ihn

*) Schneckenburgers Gründe, weshalb der Brief selbst bei dem hohen Alter, das er ihm zuschreibt, nicht angenommen sei, sind sehr schwach. Uebrigens ist es sehr auffallend, wie leichtfertig man über die ausdrückliche Bemerkung des Eusebius: ἀστέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν hinweg gegangen ist; da derselbe doch keineswegs zu rasch die Unächtheit einer Schrift auszusprechen pflegt, was sich z. B. aus der Art ergiebt, wie er (h. eccl. 1, 13.) über den Briefwechsel zwischen Abgarus und Jesu urtheilt, den er für ächt hält, wiewohl zu unsrer Zeit niemand an seiner Unächtheit zweifelt.

**) Seine Schrift ist unten angegeben.

erhoben worden ſind, überwunden hat. Denn da man den gehäſſigen Widerſpruch gegen Paulus zu mildern oder ganz fort zu erklären verſucht hat, was in der neuern Zeit Knapp (scripta var. argum. 2, 413.), Neander (kl. Gelegenheitsſchr. S. 103.), Gebſer, Schneckenburger (zu d. St.) mit mehr oder weniger Glück gethan haben, laſſen wohl ſämmtliche Neuere*), außer den Genannten, namentlich Storr, Gabler, Auguſti, Pott, Eichhorn, Bertholdt, Olshauſen**), Credner die Aechtheit des Briefes gelten.

Vgl. die Erläuterungsſchriften: **Althammer**: comm. in ep. Jac. Argent. 1527. **Brochmand**: comm. in ep. Jac. Havn. 1641. **Bensonii** paraphr. et notae philol. in ep. Jac. latine vertit et suas ubique observationes addidit **Michaelis** Hal. 1747. **Damm**: der Brief des Apoſtel Jakobus überſetzt und mit einigen Anmerkungen verſehen. Berlin, 1747. **Baumgarten**: Auslegung des Briefs Jakobi. Halle, 1750. **Herder**: Briefe zweener Brüder Jeſu in unſerm Kanon. Lemgo, 1775. **Schirmer**: der Brief Jakobi überſetzt und erläutert. Breslau, 1778. **Semler**: paraphr. ep. Jac. c. notis et latinarum translationum varietate. Hal. 1781. deutſch, Potsdam, 1789. **Seemiller**: S. Jac. et Jud. apost. ep. cath. latine redditae et perp. annot. illustratae. Norimb. 1783. **Storr**: diss. exegetica in ep. Jac. Tubingae, 1784. **Roſenmüller**: der Brief Jakobi überſetzt und mit Anmerkungen erläutert. Leipzig, 1787. **Mori** praelectiones in Jacobi et Petri epist. ed. **Donat**. Lips. 1794. **Hensler**: der Brief des Jakobus überſetzt und erläutert. Hamburg, 1801. **Hottinger**: ep. s. Jacobi et Petri pr. c. versione germ. et comment. latino. Lips. 1815. **Schulthess**: ep. Jacobi comment. copiosissimo et verborum et sententiarum explanata. Turici,

*) Nur de Wette ſchwankt. S. Einl. ins N. T. S. 317.

**) Der freilich in ſeiner Schrift: Nachweis der Echtheit ſämmtlicher Schriften des N. T. S. 9. einen höchſt oberflächlichen Grundſatz über die Authentie neuteſtamentlicher Schriften aufſtellt, indem er z. B. den Hebräerbrief für ächt erklärt, weil der Verfaſſer deſſelben ſich nicht genannt habe! Das heißt mit andern Worten, Alles was geſchrieben iſt, iſt ächt, denn es hat doch irgend einen Verfaſſer. Allein die Frage nach der Aechtheit der Bücher des N. T. verlangt eine ganz andere Antwort.

1823. Gebser: der Brief des Jakobus mit genauer Berücksichtigung der alten lateinischen und griechischen Ausleger übersetzt und ausführlich erklärt. Berlin, 1828. Theile: comment. in ep. Jacobi. Lips. 1833. Schneckenburger: annotatio ad ep. Jac. perpetua c. brevi tract. isagog. Stuttg. 1832. Als Erläuterungen einzelner Stellen: Michaelis: introd. hist. theolog. in s. Jacobi ep. cath. Hal. 1722. Heisen: novae hypotheses interpretandae felicius ep. Jac. 27 dissert. adsertae. Brem. 1739. Gierig: de virtutibus ep. Jac. cath. Duisburg. 1782. Noesselt: conjecturae ad historiam cath. Jac. epist. Hal. 1784. Faber: observ. in ep. Jac. ex Syro. Coburg, 1770. Knapp: comment. in caput sec. ep. Jacobi. Hal. 1784. Gabler: de Jacobo ep. eidem adscriptae auctore. Altdorf, 1787. Ruegeri conciliatio Pauli et Jacobi Rom. 3 et Jac. 2. Schleiz, 1785. Storr: de ep. s. Jacobi. Tübingen, 1785. Aderkas: commentatio in Jac. 5, 19. 20. Neustadt a. d. Orla, 1790. Faber: eusebianae de Jacobi fratris Jesu vita et morte narrationis partes quaedam explicantur et defenduntur. Ansb. 1793. Weber: de ep. Jac. cath. cum. ep. atque oratione Jac. actis inserta et hac utraque cum illa utiliter comparata. Wittenberg, 1795. Observationes ad ep. Jac. maxime e versione alex. collectae, editae a Meyer. Dresden, 1796. Kaiser: de virtutibus nonnullis ep. Jac. Halle, 1797. Ueber d. letzten Abschnitt d. 2 Cap. d. Br. Jakobi v. Zimmermann. Flatt: spicileg. obs. ad ep. Jac. Tubing. 1806. Kuinoel: spic. obs. in epist. Jac. Giess. 1807. Winer: observ. in ep. Jac. ex versione syriaca maximam partem criticae. Erlangen, 1827. Kern: der Charakter u. Ursprung d. Briefs Jakobi. Tübingen, 1835.

---

## Erklärende Bemerkungen.

### Kap. I.

Inhalt. Es zerfällt in zwei Abschnitte. V. 1 — 18.: Ermunterung zum Ertragen des Unglücks — V. 8., das man

nicht Gott zuſchreiben dürfe, da der Menſch ſelbſt deſſen Veranlaſſung ſei — V. 15., und Gott dem Menſchen nur Wohlthaten erzeige — V. 18.; dann im zweiten Abſchnitt: Ermahnung zur Sanftmuth und zur Bezähmung des Zorns und der Zunge, V. 18 — 27.

V. 1. Δοῦλος iſt keineswegs, wie Auguſti und Hottinger meinen, ſo viel als ἀπόστολος, da Petrus im 2 Briefe 1, 1. ſich δοῦλος καὶ ἀπόστολος nennt; aber man darf auch daraus nicht ſchließen, daß der Verfaſſer nicht Apoſtel geweſen ſei, wie Grotius und Herder vermuthen. Denn Johannes nennt ſich weder ἀπόστολος noch δοῦλος (Auguſti), und Paulus, Phil. 1, 1., auch blos δοῦλος (Gebſer). — ταῖς δώδεκα φυλαῖς (vgl. Apoſtelg. 26, 7.) hier, wie aus 2, 1. erhellt, Judenchriſten — ἐν διασπορᾷ sc. οὔσαις, vgl. 1 Petri 1, 1., das hebr. נְדָּח wie die LXX 5 Moſ. 30, 4. Nehem. 1, 9. (Gebſer). — χαίρειν sc. λέγει (Gebſer), wird von Luther gegen die Aechtheit des Briefes gebraucht, weil es eine heidniſche Grußformel ſei; doch kommt es im N. T. noch öfter vor, z. B. Apoſtelg. 15, 23. in dem Ausſchreiben, deſſen Verfaſſer Jakobus wahrſcheinlich auch war.

V. 2. Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσ. vgl. Matth. 5, 12. Luk. 2, 10. Joh. 15, 11. 16, 22. Phil. 4, 1. Hebr. 12, 2. Zu πᾶσαν vgl. 1 Tim. 1, 16. Winer, Grammatik. (Ausg. v. 1830.) S. 104. — Unter ἀδελφοί verſteht Semler: Lehrer; Pott alle Chriſten, wenigſtens heißen ſie im N. T. ſehr oft ſo, Apſtg. 6, 3. 9. 30. 10, 23. 11, 29. 1 Kor. 5, 11. 15, 6. Phil. 1, 14. Eph. 6, 23. Kol. 1, 2. Jakobus liebt den Ausdruck beſonders, ſ. 1, 9. 16. 19. 2, 1. 14. 15. 3, 1. 12 4, 11. 5, 7. 12. 19. — πειρασμ. Verſuchung, Leiden, Matth. 13, 21. Luk. 8, 13.; Prüfung, Luk. 22, 28. Apſtg. 20, 19. 1 Kor. 10, 13. Hebr. 4, 15. Daraus übrigens die Abfaſſungszeit des Briefes beſtimmen zu wollen, iſt zu gewagt, da der Gedanke zu allgemein hingeſtellt iſt, und auch Sir. 2, 1. Pred. 5, 2. ſchon vorkommt. Credner denkt ganz falſch an Zweifel der Juden über ihre religiöſen Vorſtellungen. — περιπέσητε nach Luk. 10, 30. Apſtg. 27, 41. gleich ἐμπίπτειν ἔν τινι oder εἴς τι.

V. 3. *Δοκίμιον* Probierſtein, das hebr. עֲלִיל Pſ. 12, 7. oder מַצְרֵף Spr. 27, 21., bezieht ſich auf *ὅταν — ποικίλοις* im vorigen Verſe. Tholucks Auffaſſung von *δοκίμιον* als Neutrum des Adjectivums (bei Theile, S. 284.) verdient keine Erwähnung. Aber auch Steiger irrt, wenn er behauptet, daß das Wort hier eben ſo wie 1 Petr. 1, 7. auch die Bedeutung von *δοκιμή* haben könne. — *τῆς πίστεως* laſſen einige lateiniſche Handſchriften aus, woher Mill und Bengel es für Einſchiebſel aus 1 Petr. 1, 7. halten; einige verbinden es mit *δοκίμιον*, andre mit *ὑπομονήν*, ſo daß es für *ἐν πίστει* ſtände. *πίστις* erklären einige durch Vertrauen, andre durch: chriſtliche Religion, wie 1 Joh. 5, 4. — Pott behauptet mit Unrecht, daß *κατεργάζεται* ſo viel als *δεῖ κατεργάζεσθαι* ſei.

V. 4. *Ἔργον* geradezu: That, nicht mit Kypke fructus, wie das hebr. יָעַשׂ Jer. 22, 13. — *ἐχέτω* überſetzen Luther, Hornejus und Carpzov: patientia perduret ad finem usque, vgl. Matth. 10, 22. 24, 13.; Bretſchneider: factis omni modo se exserat. Pott nimmt es für *παρεχέτω*, Hottinger für *ἔστω*, Schultheß für *κρατείτω* wie אָחַז und לָקַח. Am natürlichſten überſetzt es de Wette ganz einfach: Standhaftigkeit habe bei ſich vollkommenes Werk. — *ἵνα — λειπόμενοι* vgl. Phil. 1, 10. 1 Theſſ. 5, 23. Daß *τέλειοι* und *ὁλόκληροι* ſynonym ſind, beweiſen die LXX, die שָׁלֵם bald ſo, bald ſo überſetzen. Bei den Claſſikern kommt freilich *ὁλόκλ.* nicht in der Bedeutung von untadelig vor. Storr bemerkt, daß *τέλειοι* diejenigen genannt würden, die im Kampfe ſiegten, vgl. Phil. 3, 12. Auch iſt *λειπόμενοι* ein vom Wettrennen hergenommener Ausdruck, um die Beſiegten zu bezeichnen. *μηδενί* sc. *πράγματι*. *ἐν* wird übrigens ſelten mit *λείπεσθαι* verbunden, doch auch bei Polybius (Gebſer).

V. 5. Der Zuſammenhang mit dem Vorigen iſt: ſo rühmlich auch Geduld in Unglück iſt, ſo kann ſie doch nur ein Weiſer ausüben, daher muß man um Weisheit bitten. In dieſer Bedeutung wird *σοφία* von Oekumenius, Theophylakt, Beza, Zwingli, Hornejus, Morus, Pott, Stolz, Auguſti, Hottinger, Schultheß, Gebſer aufgefaßt; vgl. Jak. 3, 17. Michaelis will vollſtändigere Kenntniß der chriſtlichen

Lehre; Semler, der die ganze Ermahnung nur auf die chriſtlichen Lehrer bezieht, Lehrweisheit, wie 2 Petr. 3, 15. darunter verſtehen. Schneckenburger unterſcheidet σοφία als einen höhern Grad der Erkenntniß von γνῶσις. — αἰτείτω — αὐτῷ vgl. Spr. 2, 3 — 8. Sir. 1, 10. Weish. 8, 21. 9, 6. Matth. 7, 11. ἁπλῶς kommt im N. T. nicht weiter vor, doch ἁπλότης 2 Kor. 9, 13., wo dies Wort: reichlich, bedeutet; doch könnte es hier auch wegen der folgenden Worte μὴ ὀνειδίζοντος „aufrichtig" heißen, wie Xen. hist. gr. 4, 1, 16. μὴ ὀνειδίζ. überſetzen Luther und de Wette: Niemanden aufrücket, womit außer den alten Erklärern auch Hornejus, Michaelis, Pott, Schultheß, Gebſer übereinſtimmen; vgl. Sir. 18, 18. 20, 15. Auguſti will es durch: abſchlägige Antwort ertheilen, contumeliose tractare, geben, weil die LXX Richt. 8, 15. Pſ. 55, 13. Neh. 6. 13, חֵרֵף ſo überſetzen. Aber weder חֵרֵף noch ὀνειδίζειν hat dieſe Bedeutung in den angeführten Stellen, ſondern heißt: höhnen, auch iſt ὀνειδίζειν, wie Auguſti behauptet, Mark. 15, 32. nicht mit καταισχύνειν verwechſelt (Gebſer). καὶ δοθήσεται αὐτῷ sc. ἡ σοφία.

V. 6. Πίστις Vertrauen auf Gott. — Διακρίνεσθαι zweifeln, vgl. Matth. 21, 21. Mark. 11, 23. Apſtg. 10, 20. 11, 12. Röm. 4, 20. 14, 23. Auguſti will aus Apſtg. 11, 2. u. Jud. 9. behaupten, daß es auch heißen könne: der nicht mit Gott hadert. — ἔοικε — ῥιπιζομένῳ ſcheint aus Sir. 5, 9. 29, 18. entlehnt zu ſein, von dem Auguſti behauptet, daß Jakobus ihn gekannt habe, vgl. Eph. 4, 14. Das Perfectum ἔοικε wird im N. T. nur von Jakobus und zwar außer dieſer Stelle nur noch V. 23. gebraucht. ἀνεμίζεσθαι und ῥιπίζεσθαι (von ῥιπίς, nach Gebſer: Fächer, nach Auguſti: Blaſebalg) ſind ἅπαξ λεγόμενα.

V. 7. Γάρ faßt Pott als particula transeundi; doch ſcheint es vielmehr eine Verſtärkung der Warnung in μή zu ſein. — ἐκεῖνος talis. — κύριος für θεός, vgl. V. 5. Carpzov betrachtet dieſen Vers als Parentheſe, und verbindet V. 6 mit V. 8. Stolz ſtreicht das Punktum nach κυρίου, und lieſt den 7. und 8. Vers im Zuſammenhange; der

Verfaſſer habe daher die Worte ἀνὴρ δίψυχος — αὐτοῦ von ὁ ἄνθρωπ. ἐκεῖνος getrennt, und ὅτι λήψεταί τε π. τ. κ. dazwiſchen geſetzt, weil ſie den Grund enthielten, aus welchem ein ſolcher Menſch nichts von Gott erhalten werde.

V. 8. Gebſer und die meiſten neueren Erklärer laſſen dieſen Vers einen eignen Gedanken für ſich bilden, wenngleich in genauem Zuſammenhang mit dem vorigen. Δίψυχος, im N. T. nur noch Jak. 4, 8., entſpricht dem vorhergegangenen διακρινόμενος, zweifelnd, vgl. Sir. 1, 28. Die Erklärung von einem Chriſten, der noch am Judenthum hängt, paßt für unſre Stelle eben ſo wenig, wie für ihren Verfaſſer. — ἀκατάστατος ſchwankend, vgl. Sir. 2, 12., ſynonym mit ἀνεμιζόμενος V. 6. Die LXX ſetzen es Jeſ. 54, 11. für סַעַר umhergeworfen ſeyn. Geſenius s. v. — ὁδός das hebr. דֶּרֶךְ Handlungsweiſe; Andre: in allen ſeinen Schickſalen iſt er unſicher d. h. unglücklich.

V. 9. Nach den Ermahnungen in den vorigen Verſen, die ganz allgemein gehalten waren, geht der Verfaſſer nun zu beſondern Fällen über. Καυχάσθω behält hier ſeine einfache Bedeutung gloriari: laetari, und nicht wie Carpzov, Schleusner, Morus wollen: oft an etwas denken; es entſpricht vielmehr dem häufig gebrauchten ἀγαλλιᾶσθαι; doch vernachläßigt de Wette in ſeiner Ueberſetzung: er rühme ſich ſeiner Hoheit, zu ſehr das ἐν. — ταπεινός niedrig, hier aber, mit Benſon, wegen des Gegenſatzes zu πλούσιος V. 10. der Arme; von Geiſtes-Armuth und Reichthum iſt hier aber nicht die Rede. — ὕψος nach Michaelis und Wetſtein: Glückſeligkeit des zukünftigen Lebens, Pott: Reichthum, nach Auguſti: im Gegenſatze von ταπείνωσις entweder Glück, oder ſtandhafter Muth; nach Gebſer: Würde, die das Chriſtenthum giebt. Der Sinn iſt: der Arme traure nicht über ſein Elend, vielmehr freue er ſich, daß er im Bewußtſein ſeiner Würde als Chriſt den irdiſchen Tand verachten gelernt hat.

V. 10. Nach dem Vorgange des Oekumenius behaupten Grotius, Hottinger, Schultheß, es ſei hier einer von den Fällen, wo zu dem angeführten Verbum noch ein andres zur Vervollſtändigung des Sinnes hinzugedacht werden muß. Oekumenius will daher αἰσχυνέσθω, Grotius ταπεινούσθω

nach αὐτοῦ ergänzen, andre φοβείσθω. Carpzov und Morus überſetzen: metuat suam ταπείνωσιν, cogitet de sua ταπεινώσει. Allein mit Auguſti, Gebſer, Winer (S. 482.) und Pott iſt aus dem vorigen V. καυχάσθω zu wiederholen, und letzterer überſetzt: tantum absit, ut dives opibus suis se efferri patiatur, ut de paupertate futura glorietur. Der Reiche erfreue ſich ſeiner Erniedrigung, die er in Folge von Bedrückungen zu erwarten hat (Gebſer); denn es iſt auch ein Chriſt gemeint, und zu πλούσιος aus V. 9. ἀδελφός zu ergänzen. — ταπείνωσις von Einigen: Urſache der Armuth, von Andern: Demuth (1 Tim. 6, 17. 2 Kor. 16, 11.) überſetzt; es bildet den Gegenſatz von ὕψος V. 9. Dem Sinne nach bilden überhaupt dieſe Worte den Gegenſatz zu dem vorigen Verſe: der Reiche freue ſich, daß er in ſeinem Ueberfluſſe irdiſcher Güter jene Gleichgültigkeit des Armen errungen hat. — χόρτος als Bild der Vergänglichkeit, auch Luk. 12, 28. 1 Petr. 1, 24. Offenb. 8, 7. 9, 4. Pſ. 36, 2. Schmid, Hottinger und Schultheß nehmen an, daß die Worte ὅτι ὡς — παρελεύσεται ein Vorderſatz ſeien, zu dem V. 11. die Worte οὕτω καὶ — μαρανθήσεται den Nachſatz bilden, die übrigen aber von ἀνέτειλε — ἀπώλετο in Parentheſe ſtänden. Allein das Futurum παρελεύσεται müßte dann richtiger ein Präſens ſein, und es ſcheint auch der abgebrochnen Rede des Jakobus angemeſſen, hinter παρελεύσ. ein Punktum zu ſetzen.

V. 11. Daſſelbe Bild Jeſ. 40, 6. Pſ. 90, 5. 6. Hiob. 14, 2. mit Anſpielung auf Pſ. 103, 15., wie Steiger vermuthet (vgl. 1 Petr. 1, 24.). Lächerlicher Weiſe verſteht der fälſchlich dem Hieronymus beigelegte Commentar zu den Klageliedern Jeremia's die Stelle ironiſch. Pott, Vater, Storr behaupten mit Unrecht, Jakobus hätte ἐὰν γὰρ ἀνατέλλῃ, oder ὡς γὰρ ὅταν, oder ἐρχομένου γὰρ τοῦ καύσωνος σὺν τῷ ἡλίῳ ſchreiben ſollen, denn der Aoriſt ἀνέτειλε iſt gerade der poetiſchen Schilderung dieſer Stelle angemeſſen*). — Καύσων wohl wegen der vorhergehenden Worte: die

*) Anders, aber weniger richtig faßt die Stelle Winer (S. 228.).

Sonnenhitze, Matth. 20, 12.; doch übersetzen die LXX dadurch auch das hebräische קָדִים Ostwind, Hos. 12, 2. Jon. 4, 8. Ezech. 19, 12., worunter Schneckenburger nach Jon. 4, 8. den gefährlichen Wind der Wüste Samum oder Samiel verstehen will; ξηραίνειν als Wirkung desselben kommt auch Ezech. 17, 10. vor. — εὐπρέπεια ist ἅπαξ λεγόμενον im N. T. — πρόσωπον wie das hebräische פָּנִים. — πορείαις für ὁδοῖς, vgl. V. 8. Erasmus und Wetstein vertheidigen die in einer Handschrift vorkommende Lesart πορίαις, und übersetzen es wie εὐπορία abundantia; Luther, der ihr auch folgt, übersetzt: er wird in seiner Habe verwelken. Hammond schlägt ἐμπορίαις Geschäfte, wie Matth. 22, 5., vor. — μαραίνεσθαι auch im N. T. ἅπαξ λεγόμενον.

V. 12. bildet den Schluß der ganzen Ermahnung. Μακάριος ἀνήρ vgl. Matth. 5, 10., das hebr. אַשְׁרֵי אִישׁ Ps. 1, 1., was auch die LXX so übersetzen. — Nach Griesbach haben einige Handschriften ὑπομενεῖ, allein das Präsens ist vorzuziehen. Grotius übersetzt: qui adversis exploratur, was Calov schon widerlegt; besser de Wette: welcher Versuchung besteht. Hottinger und Schott nehmen es nicht ganz passend für gleichbedeutend mit πάσχειν, was zu wenig aussagt, da es nicht zugleich den Begriff des Ueberwindens, der in ὑπομένειν liegt, enthält. — δόκιμος γενόμενος nicht mit Augusti gleich δοκιμασθείς, sondern: bewährt befunden. Faber, Augusti, Pott erinnern an die Athletenprobe in den Kampfspielen, Gebser vielleicht besser an die Metallproben. Vgl. 1 Chron. 29, 4. 2 Chron 9, 17., wo die LXX χρύσιον und ἀργύριον δόκιμον erwähnen. — στέφαν. τ. ζωῆς, vgl. 2 Tim. 4, 8. Offenb. 2, 10. 3, 11., könnte einen Siegeskranz bedeuten mit Anspielung auf die Belohnung im griechischen Kampfspiele, wie 1 Cor. 9, 25., und Augusti behauptet nach Semler mit Unrecht, daß diese Sitte einem jerusalemischen Juden unbekannt gewesen sein müsse, da Herodes ein Amphitheater zu griechischen Spielen erbauen ließ (Joseph. antiq. 15, 8, 1.), wie schon Michaelis und Pott bemerken, vgl. 2 Makk. 4. 12. Doch erinnern Augusti und Gebser trotz dem vielleicht richtiger an das hebr. עֲטָרָה Diadem, was die LXX Ps. 21, 4. Spr. 12, 4. durch στέφανος übersetzen. ζωῆς sc. αἰωνίου, vgl.

Tit. 1, 2. Röm. 5, 17. 1 Joh. 2, 25., ſo ſchon Didymus, Beda, Zwingli, Hornejus, Semler; Grotius: corona in altera vita accipienda; vgl. Weish. 5, 15. 16. — ὃν ἐπηγγείλατο — αὐτόν vgl. Jak. 2, 5. Nach Griesbach fehlt κύριος in einigen Handſchriften, in andern ſteht θεός, wenigſtens iſt nach V. 5. und 7. Gott darunter zu verſtehn, und nicht mit Pott Chriſtus. ἐπηγγείλατο bezieht ſich zunächſt auf die Verheißungen im A. T. τοῖς ἀγαπ. αὐτόν vgl. Pſ. 97, 10. 145, 20. 1 Kor. 2, 9. 1 Joh. 4, 20.

V. 13. handelt vom Urſprunge des Böſen, über den unter den Judenchriſten wahrſcheinlich irrige Anſichten verbreitet waren, da ſie vermuthlich den rohern Vorſtellungen des A. T. folgend das Böſe auf Gott ſelbſt zurückführten. Calov behauptet noch beſtimmter, der Verfaſſer beſtreite hier eine Irrlehre des Simon Magus, und Bull läßt ihn phariſäiſche Lehrmeinungen von einem böſen Fatum und dem Einfluſſe der Geſtirne bekämpfen. Allein ganz im Geiſte ſeines Meiſters (Mark. 7, 21—23.) führt Jakobus in dieſer metaphyſiſchen Unterſuchung das Böſe auf den Menſchen ſelbſt zurück. — πειράζειν hat nach Pott und Auguſti die Bedeutung von verführen, zur Sünde reizen; ſ. 1 Kor. 7, 5. Gal. 6, 1. 1 Theſſ. 3, 5. Hottinger u. a. beziehen es auf den Abfall vom Chriſtenthum, was aber wegen V. 14. unwahrſcheinlich iſt. — In den Worten ὅτι — πειράζομαι fällt der Verf. aus der Conſtruction, weil man nach ὅτι die dritte Perſon erwartet. Ueber ἀπὸ θεοῦ, von Gott aus, vgl. Winer, S. 318. — ἀπείραστος im N. T. ein ἅπαξ λεγ.; bei den Claſſikern findet ſich gewöhnlich die Endung auf τος, die meiſtens paſſive Bedeutung, wie das lateiniſche ilis, hat, ſelten active. Hier iſt es mit dem Syrer, Oekumenius, Wolf, Heiſen, Auguſti paſſiviſch zu faſſen, und ſchon der Tautologie wegen überſetzt Luther falſch activiſch: Gott iſt nicht ein Verſucher zum Böſen, er verſucht niemand; ſo auch die Vulgata: intentator; vgl. Winer, S. 163. — κακῶν moraliſche Uebel, Sünde; ſ. Sir. 15, 12. Auguſti hat gezeigt, daß der Verfaſſer hier keine vollſtändige Theodicee geben will. Auf der andern Seite will er aber auch nicht durch dieſe Speculation die Exiſtenz des Teufels läugnen und den Glauben an denſelben vernichten, da er ihn vielmehr 4, 7. ganz nach

der Art der neuteſtamentlichen Schriftſteller erwähnt. Nur auf eine gezwungene Weiſe hat man in dieſer Stelle dem διάβολος eine andre, offenbar unbibliſche Bedeutung geben wollen, und es hieße durchaus den Geiſt der apoſtoliſchen Dogmatik verkennen, wenn wir annehmen wollten, daß Jakobus, weil er nach einer beſſern Einſicht den Urſprung des Böſen nicht von dem Teufel ableitet, auch an dieſen ſelbſt nicht geglaubt habe.

V. 14. Ἐπιθυμία voluptas, erſcheint hier perſonificirt wie ἁμαρτία und θάνατος V. 15. — ἐξελκόμενος fortgeriſſen; δελεαζόμενος angelockt, vorzüglich von Buhlerinnen geſagt; vgl. 2 Petr. 2, 14. 18. Gomarus nimmt hier eine Hyſterologie an, weil das Anlocken dem Fortziehen vorangehen müſſe. Pott meint, beide Worte wären hier zuſammengeſtellt, um ganz den Begriff der Verſuchung zu erſchöpfen; doch hat Jakobus ἐξελκ. wohl nur in der einfachen Bedeutung von ἕλκειν gebraucht (Gebſer).

V. 15. Der Wechſel der Tropen iſt nicht ſo hart, wie Morus meint. Συλλαβοῦσα τίκτει das hebräiſche וְהָרָה וְתֵלֶד. Pott ergänzt zu συλλαβ. ἐν γαστρί, Luk. 1, 31.; Auguſti ſchlägt ἐν κοιλίᾳ, Luk. 2, 21. vor. Semler ergänzt noch ἐκ τοῦ ἀνδρός. — ἀποτελεσθεῖσα nach Pott und Schultheß: peccatum ubi adultum fuerit, in ſofern das damit verwandte τέλειος dieſen Sinn hat, 1 Kor. 2, 6. Eph. 4, 13. Hebr. 5, 14.; ſo auch Calvin. Baumgarten nimmt es gleich: τελεσθεῖσα. — θάνατος oft Verderben, aber hier weniger nach Beda im Gegenſatz zu ζωῆς V. 12. das ewige Elend, als vielmehr das ſittliche Dahinſterben, der geiſtige Tod; vgl. 1 Joh. 3, 14. Röm. 6, 21.

V. 16. Μὴ πλανᾶσθε irret euch nicht, beziehen Einige auf das Vorige, was Gebſer aus den Worten ἀδελφοί μου ἀγαπητοί beweiſen will, da er von dieſer Formel behauptet, daß ſie immer auf das Vorangegangene hinweiſe, 1 Kor. 6, 9. 15, 33. Gal. 6, 7. 1 Joh. 3, 7.; Andere auf das Folgende, wo denn ein neuer Abſchnitt beginnen, und das οὖν nach μὴ im cod. alex. richtige Lesart ſein würde, obgleich ſie Griesbach verwirft. Am beſten ſteht V. 17. mit V. 15. durch V. 16. in genauer Verbindung; daher es nicht richtig iſt, πλανᾶσθαι vom Abfall von der Religion

zu verſtehen; Auguſti bezieht es mit Leutwein auf die Verſuchung zur Sünde, und macht darauf aufmerkſam, daß die Redensart μὴ πλανᾶσθε den Apoſteln eigen iſt, wenn ſie einem Irrthum widerſprechen, Gal. 6, 7. 1 Kor. 15, 33. Hier: irret euch alſo nicht in Beziehung auf dieſe Sache, denn u. ſ. w.

V. 17. Um ſeine Behauptung vom Urſprunge des Böſen noch mehr zu rechtfertigen, beweiſt der Verfaſſer, daß von Gott nur Gutes kommen könne. Die Worte πᾶσα — τέλειον bilden einen Hexameter, den Winer, Gr. S. 500. für zufällig erklärt, da Jakobus nicht wie Paulus Kenntniß der griechiſchen Dichter hatte. Schultheß verſucht auch das Uebrige in zwei Verſe zu ordnen. δόσις und δώρημα hält Auguſti für ſynonym, Pott unterſcheidet das erſtere als largitio, das zweite als munus; allein Jakobus liebt die Synonyma, ſ. V. 4. 6. 14. 17. Uebrigens iſt es Unrecht, das Komma nach καταβαῖνον zu ſetzen. — ἄνωθεν nach den LXX das hebr. מִמָּרוֹם 2 Moſ. 28, 27. — πατὴρ τῶν φώτων nehmen Pott, Teller, Semler, Storr, Roſenmüller, Meyer, Zwingli, Calvin, Beda, Gebſer, Schneckenburger, Grashof für: Schöpfer der Himmelskörper, Pſ. 135, 7. Jer. 4, 23. 1 Moſ. 1, 14.; Grotius: Vater der Geiſter, nach Hebr. 12, 9.; Seyffarth: Urheber des moraliſch Guten; Morus: Stifter aller Freude; Wolf, Michaelis, Moſche, Schleusner: Urheber aller Vollkommenheit und Glückſeligkeit; Hane: der gutdenkende Vater; Döderlein: auctor doctorum, a quo vera sapientia originem trahit, Joh. 1, 8. 2 Kor. 4, 6.; Benſon: auctor revelationis; Heinſius: auctor Urim et Thummim; Stolz: Vater der Menſchen, indem er φωτῶν lieſt. Auguſti erklärt ſich für die erſte Auffaſſung, weil auch die folgenden Worte παραλλαγή, τροπή und ἀποσκίασμα aſtronomiſche Benennungen wären. Allein Gebſer bemerkt mit Recht, daß kein Erklärer dieſe aſtronomiſche Bedeutung dieſer Worte, die übrigens im N. T. nicht wieder vorkommen, nachgewieſen hat. Denn παραλλαγή durch Paralaxe zu erklären, wie Auguſti thut, iſt ganz unſtatthaft, da dieſer aſtronomiſche Begriff den Alten fehlte: es bedeutet Veränderung, und wird zur Bezeichnung der Ver-

ſchiedenheit des Klimas und der Tage gebraucht. τροπή hat ſicherer die Bedeutung von Sonnenwende. ἀποσκίασμα Schatten; Juſtinian, Gangnäus, Eſtius, Cornelius a Lapide, Luther, Grotius, Wetſtein, Flatt, Schultheß erklären: bei Gott findet keine Schatten werfende Abwendung wie bei der Sonne Statt; beſſer Wolf und Morus: ne umbra, ne vestigium quidem mutabilitatis; de Wette unverſtändlich: bei welchem keine Veränderung noch eines Wechſels Beſchattung iſt. Da Auguſtinus lieſt: apud quem non est commutatio nec momenti obumbratio, ſo vermuthet Eſtius, daß er ῥοπῆς ſtatt τροπῆς im Text gehabt habe. Bull vermuthet, daß der Verfaſſer hier einen Irrthum der Phariſäer über den Einfluß der Geſtirne, wie V. 13. ihre Anſicht vom Fatum, beſtreite. Am Beſten mit Luther: vom Vater des Lichtes (vgl. Pſ. 89, 15. bei den LXX; 1 Petr. 2, 9. 1 Joh. 1, 7.), bei welchem nicht ein Schatten d. h. eine Spur von Veränderung iſt.

V. 18. Zum Beleg für ſeine Behauptung, daß Gott nur Gutes ſchaffe, führt Jakobus das Chriſtenthum an. Βουληθείς sc. θεός. Gebſer legt blos den Begriff des Wollens unter; andre: nach ſeinem gnädigen Willen, ſo de Wette. — ἀπεκύησεν nach 5 Moſ. 32, 18. wie ἀναγεννᾶν, 1 Petr. 3, 23. emendare, wieder erzeugen, wie παλιγγενεσία und Joh. 3, 3. 7. — λόγος ἀληθ. das Chriſtenthum, Eph. 1, 13. Kol. 1, 5. 2 Tim. 2, 15. 18. — ἀπαρχὴν κτισμάτων die Erſtlinge der neuen Schöpfung, nach Grotius, wie 1 Kor. 16, 15., was Nöſſelt auf die Antiocheniſche Gemeinde bezieht, die zuerſt den Namen Χριστιανοί annahm; ähnlich Theile: ut veluti primitiae essemus eorum, quos novas quasi naturas fieri voluit; oder als Chriſten die Lieblinge unter ſeinen Geſchöpfen. — τινα quasi, nach Erasmus, Hottinger, Pott und Winer, S. 145.

V. 19. Die meiſten Erklärer fangen hier einen neuen Abſchnitt an, ſo auch de Wette; und da für den erſten Anblick ſich auch kein Zuſammenhang ergiebt, ſo laſſen manche ὥστε weg; Semler zieht die Lesart des cod. alex. ἔστε vor; Auguſti macht die Conjectur ἴθι wohlan, gleich ἄγε

νῦν Jak. 4, 13. 5, 1.; Pott, Storr und Rosenmüller geben dagegen den Zusammenhang an: ad tantam dignitatem evecti, dignos quoque hoc beneficio se gerant, et imprimis etc. Leutwein: sind wir von Gott selbst erleuchtet, so ist es unsre Pflicht u. s. w. Gebser: da ihr nun dieses hohen Glückes der christlichen Religion gewürdiget, und als die ersten Bekenner derselben auf einen so ausgezeichneten Standpunkt gestellt worden seid, so solltet ihr ihre Lehren gern anhören, keineswegs aber euch leichtsinnigen Worten oder Zürnen hingeben. Am besten setzt man wohl mit Augusti V. 19. mit V. 13. in genaue Verbindung, und betrachtet V. 17 — 18. als Zwischensatz und bloße Erweiterung des Satzes, daß der Mensch nicht von Gott zum Bösen gereizt werde. Weil also nach V. 13. jeder selbst in sich den Grund des Bösen trägt, so hüte er sich nach V. 19. vor dem Zorne, der den Hauptgedanken dieses Verses bildet, und zu dessen weiterer Umschreibung blos die Worte ταχὺς — λαλῆσαι dienen. — πᾶς ἄνθρωπος sc. ὑμῶν das hebr. כָּל־אָדָם. Nösselt bezieht dies ohne Grund auf Lehrer, die von Jerusalem nach Antiochien kamen, und einen heftigen Verfolgungsgeist hatten. — ταχύς im N. T. ἅπαξ λεγ. vgl. Sir. 4, 32. 5, 13. — ἀκοῦσαι sc. τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. — λαλῆσαι erklären Augustin, Beda, Hottinger, Pott durch: Lehren; Gebser: voreiliges Sprechen. Augusti bezieht es mit Unrecht auf μηδεὶς λεγέτω V. 13. — ὀργήν verstehen einige von zanksüchtigem Wesen, Streiten der Lehrer; Gebser und Augusti wegen des Folgenden vom Unwillen gegen Gott, was aber nicht nothwendig zu sein scheint; es ist vielmehr eine allgemein moralische Vermahnung.

V. 20. Δικαιοσύνη θεοῦ gleich τὸ δίκαιον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (s. Usteri, paulin. Lehrbegriff): der Zustand des Gerechtfertigtseins vor Gott. — Für οὐ κατεργάζεται haben einige Handschriften οὐκ ἐργάζεται. Gebser hält das Ganze für eine hebräische sprüchwörtliche Redensart, vgl. Sir. 1, 21.

V. 21. Ῥυπαρία Schmutz, im N. T. ἅπαξ λεγ. — περισσείαν κακίας gleich περισσὴν κακίαν Ueberfluß der Bosheit; nach Rosenmüller vitia et nimia morositas; Mosche-

Sünden aller Art; Pott: jeder Schandfleck und Auswuchs von Gehässigkeit; Storr: sordida avaritia et reliqua pravitate; Carpzov: vitia superflua adeoque noxia; Bretschneider: studium lucri turpis. Augusti nach Michaelis: alle Ueberreste der Bosheit. — ἐν πραΰτητι Gegensatz von ὀργή V. 20. ἔμφυτος λόγος nach einigen die dem Menschen angeborne Vernunft; doch wegen der folgenden Worte ist unter λόγος wohl, wie V. 18. λόγ. ἀληθείας, das Christenthum zu verstehen, wo dann ἔμφυτος die Bedeutung von eingeimpft, mitgetheilt, hätte; so Luther, Calvin, Zwingli, Beza, Hornejus, Schleußner, Pott, Bretschneider, Schneckenburger (insitus cordibus). Augusti meint, das Christenthum heiße hier ἔμφυτος, weil es auf der Vernunft begründet sei, die angeboren ist. — δέξασθε hat nicht blos, wie Gebser meint, die Bedeutung von ἀκοῦσαι, V. 19., sondern da es zu Christen gesagt ist, die also schon die christliche Lehre gehört haben müssen, bedeutet es vielmehr: ganz in sich aufnehmen; vgl. 2 Kor. 8, 17. 2 Thess. 2, 10., so daß die That unwillkürlicher Ausdruck der in sich aufgenommenen Lehre wäre. — ψυχὰς ὑμῶν erklärt Augusti für Hebraismus, statt ὑμᾶς; Gebser vielleicht besser den Begriff der Seele festhaltend: animum a morte aeterna liberare. — τὸν δυνάμενον — ὑμῶν erklären Semler und Weis so, daß der Verfasser die Beobachtung jüdischer Gebräuche noch für erforderlich halte, wenn das Christenthum ganz heilbringend sein solle. Morus und Rosenmüller: beatos reddit abducendo a sceleribus.

V. 22. Einige nehmen hier einen neuen Abschnitt an, der bis 2, 26. geht, und den Unwerth des Glaubens ohne Tugend beweisen soll. Allein Augusti zeigt, daß die Worte: γίνεσθε ποιηταί zunächst mit δέξασθε τ. ἔμφ. λόγ. zusammenhängen in dem Sinne: nehmt nicht blos die Lehre des Christenthums an, sondern übt sie auch im Leben aus. ποιηταὶ λόγου wie ποιητ. νόμου 1 Makk. 2, 67. vgl. 1 Joh. 3, 18. παραλογίζεσθαι sich verrechnen, betrügen.

V. 23 — 24. erläutern den V. 22. ausgesprochenen Gedanken durch ein Gleichniß, das, wie Oekumenius

und Theophylakt schon bemerkten, nicht ganz ausgeführt ist. — Die Lesart *νόμου* statt *λόγου*, die acht Handschriften haben, hat Griesbach verworfen. — Die Uebersetzung von *γένεσις* Leben, hat Fritzsche schon widerlegt; *πρόσωπον* (wie פָּנִים Vorderseite) *τῆς γενέσεως* ist: körperliche Gestalt, forma naturalis et nativa, so viel wie *ἑαυτόν* V. 24. — *κατενόησε* erklären Semler und Pott durch: flüchtig ansehen; wogegen Winer, S. 228. das Perfectum durch einen als thatsächlich genommenen Fall erklärt. Das tertium comparationis ist also dort das Vergessen der Lehre, hier des eignen Aussehens; daher *παραλογ.*

V. 25. *Παρακύπτω* sich krümmen, dann mit Aufmerksamkeit betrachten (vgl. 1 Petr. 1, 12. Sir. 14, 23.), ein noch aus dem Bilde vom Spiegel entnommener Ausdruck. — *νόμον τέλειον τῆς ἐλευθ.* das Christenthum, entweder weil es von den Fesseln des mosaischen Gesetzes frei macht, das *νόμος δουλείας* heißt Gal. 5, 1. 2, 18. Röm. 8, 2. Joh. 8, 31., oder weil es von der Herrschaft der Sünde freimacht, wofür mit Rücksicht auf 2, 12. vgl. Röm. 6, 15. 18. 1 Kor. 9, 21. Gal. 5, 13. bei Jakobus, dem Apostel der Judenchristen, Augusti sich entscheidet. Schultheß denkt ganz falsch an das allgemeine Naturgesetz. *τέλειος* im Gegensatze zu dem unvollkommenen mosaischen Gesetze. — *παραμείνας* de Wette: dabei beharret hat. — *ἀκροατὴς ἐπιπλησμονῆς* Hebraismus für *ἀκροατ. ἐπιπλήσμων.* — *ποιητὴς ἔργου* echt christliche Handlung; Jakobus braucht *ἔργον* nur in einem Sinn als *ἔργον πίστεως*, wie 2, 17. 24. und daher sind hier nicht mit Schultheß *ἔργα τοῦ νόμου* zu verstehn; aber *ποιητ. ἔργου* ist auch nicht blos mit Pott und Augusti für *ποιητὴς ἐργαζόμενος* ein thätig Ausübender zu nehmen; es sagt mehr. — Zu *μακάριος* vgl. V. 12.

V. 26. Der Verfasser stellt ein Beispiel von einem solchen auf, der nicht *ποιητ. ἔργων* ist. *Θρῆσκος* gottesfürchtig, im N. T. *ἅπαξ. λεγ.* — *μὴ χαλιναγωγῶν* übersetzt de Wette, und seine Zunge nicht im Zaum hält; vielleicht besser: obgleich er u. s. w. *χαλιναγ. γλῶσσαν* vgl. V. 19. *βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι.* Semler, Pott, Hottinger beziehn

dies wieder auf unberufnen Hang zum Lehren; doch scheinen eine solche Auffassung die folgenden Worte ἀλλ' ἀπατ. καρδ. αὐτοῦ zu widerlegen; denn wohl nur von dem, der sich leichtfertigen Reden gegen Gott hingiebt, kann man sagen, daß er sein eignes Herz betrügt; so Gebser, der einen besondern Nachdruck auf καρδίαν legt. Augusti, der καρδ. αὐτοῦ für gleichbedeutend mit αὐτόν hält, würde eher die andre Erklärung billigen.

V. 27. Der Verfasser giebt zum Schluß eine, wenn auch etwas engherzige Schilderung der wahren Gottesfurcht durch Beispiele. Ἀμίαντος unbefleckt, s. 1 Petr. 1, 4. — παρὰ τῷ θεῷ Augusti: nach dem Urtheil Gottes; besser de Wette: vor Gott, wie das hebräische לִפְנֵי יְהוָה. — ἐπισκέπτεσθαι nach den LXX das hebr. פָּקַד jemanden besuchen, für einen sorgen, s. Matth. 25, 36. Luk. 1, 68. 7, 16. Apstg. 7, 23. Wittwen und Waisen werden von den Hebräern gern zur Bezeichnung des Elendes angeführt, Ps. 68, 6. Jes. 1, 17. Sir. 4, 10. — ἄσπιλος unbefleckt, 1 Tim. 6, 14. 1 Petr. 1, 19. — τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου de Wette; sich unbefleckt von der Welt bewahren; κόσμος wie 4, 4. Matth. 16, 26. 1 Cor. 7. 31., die Güter und Freuden der Welt, oder wie schon Oekumenius und Theophylakt erklärten: Verführungen lasterhafter Menschen; was beides am Ende nahe verwandt ist; vgl. 1 Joh. 2, 16. Hane glaubt hier jüdische, Augusti essenische Grundsätze zu finden.

---

## Kap. II.

Inhalt. Nach Augusti eine weitere Ausführung von 1, 22 — 27., nicht blos ἀκροατής sondern auch ποιητής zu sein. Daher warnt der Verfasser vor Partheilichkeit und namentlich davor, einem Reichen und Mächtigen den Vorzug zu geben V. 1—13. Dann stellt er die Lehre auf, daß es vergeblich sei, sich zu einer Religion zu bekennen, wenn man nicht ihre Vorschriften thätig erfülle V. 14—26.

V. 1. Ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε gleich προσωπολεπτεῖτε V. 9.; vgl. θαυμάζοντες πρόσωπα Jud. 16; der Plural darf (nach Winer, S. 151.) nicht auffallen. Der ganze Ausdruck entspricht dem hebräischen פָּנִים נָשָׂא. — τῆς δόξης, das in einer Handschrift fehlt, ist zu Ἰησ. Χρ. gehörig, und steht statt ἐνδόξου. Michaelis verbindet es gegen die Construction mit προσωπολ., die glänzende Außenseite der Welt, wo Reichthum und Ehre Alles sind; der Syrer, Hammond, Benson mit πίστιν fidem gloriosam. Pott: behaltet jetzt bei der christlichen Religion nicht eure ehemalige Partheilichkeit bei. Storr, Stolz, Rosenmüller, Schultheß, Gebser fassen das Ganze als Frage: seid ihr Verehrer unsres glorreichen Herrn, wenn ihr partheiisch seid? wo denn Gebser μή gleich num übersetzt, vgl. V. 14. Am besten de Wette: habt nicht mit Ansehn der Person (verbunden) den Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesum Christum; wo denn τ. δόξης zu κυρίου gezogen wird, vgl. 2 Petr. 3, 9. — πίστιν will Schneckenburger anders als 1, 6. auffassen, und den ganzen Satz in eine Frage verwandeln (Beitr. S. 199, 3.).

V. 2 — 4. ein Beispiel zur Erläuterung des V. 1 Gesagten. Συναγωγήν Christus und die Apostel lehrten zwar in den Synagogen (Matth. 4. Joh. 18. Apstg. 17, 18.), allein ob die Judenchristen als Gemeinden dies noch haben thun dürfen, und erst die Heidenchristen ihre Versammlungen in Privathäusern gehalten haben, wie Augusti meint, ist unerweislich. Daher bedeutet hier συναγωγή nichts andres als die Versammlungsorte der Christen, gleich dem später aufgekommenen ἐκκλησία oder κυριακόν. Mit Unrecht erklären es aber Hammond, Whitby, Herder, Storr, weil das Wort im N. T. nicht mehr von Christen gebraucht wird, und wegen der Ausdrücke προσωπολημψίαις V. 4., ὑποπόδιον V. 3., κριταί V. 4., κριτήριον V. 6. von der Versammlung der Richter, die die Streitigkeiten der Christen schlichten sollten. — Bei ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος (ein ἅπαξ λεγόμ.) haben die Erklärer wunderlicher Weise die Frage aufgeworfen, ob hier an einen Christen oder Heiden zu denken sei, für welchen letztern Benson, Michaelis, Pott sich entscheiden. Schneckenburger, Beitr. S. 205, 6., hält ihn eben so falsch

für einen Juden. Uebrigens zeigt Winer, S. 445., daß in diesem Satze kein Anakoluth anzunehmen ist.

V. 3. Καὶ εἴπητε meinen Grotius, Semler, Knapp, Pott, Schultheß sei den Diakonen gesagt; aber ob diese zur Zeit der Abfassung dieses Briefes schon eingesetzt waren, läßt sich nicht darthun, und überdies hatten sie in der ersten Zeit nur das Amt der Armen- und Krankenpflege. — καλῶς bequem; Storr: benevole. — Statt ὑπὸ τὸ ὑποπόδιον lesen einige Handschriften ἐπί. In der jüdischen Synagoge wurde übrigens bei Anweisung der Plätze, die durch διάκονοι und ὑπηρέται geschah, viel Rücksicht auf Stand und Würde genommen, s. Vitringa, de synag. vet. p. 190.

V. 4. bildet den Nachsatz der beiden vorangegangenen Verse; daher lassen die Meisten καὶ weg, das auch in einigen Handschriften fehlt; in andern fehlt auch οὐ; noch andre versetzen beide Worte. Clericus, Zachariä, Pott behalten es bei, und erklären es durch nonne als Verstärkung der Frage. — διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς übersetzen einige: macht ihr alsdann keinen Unterschied unter euch? und seid ihr dann nicht böse Richter? andre: urtheilt ihr nicht bei euch selbst willkürlich? Gebser: trennt ihr euch nicht unter euch? andre: ihr tragt kein Bedenken, so zu handeln? Pott: aber ihr steht denn sogar nicht bei euch an, und beurtheilt andre? Bretschneider, de Wette: seid ihr dann nicht in euch selbst zweifelhaft? — καὶ ἐγένεσθε — πονηρῶν judices prave cogitantes. Stolz: die nach falschen Grundsätzen, Gebser: die nach einer schlechten Denkungsart urtheilen. Es ist das deutsche: Richter von u. s. w. vgl. Winer, S. 157. Storr übersetzt dies καί wie das hebräische: weil. Carpzov, Morus, Meyer nehmen das Ganze als positiven Satz, wobei aber die Worte οὐ διεκρίθ. Schwierigkeit machen. Ernesti rechnet den ganzen Vers noch zum Vordersatz, wiederholt ἐὰν vor οὐ διεκρίθ. und glaubt, daß der Nachsatz, der vermuthlich κακῶς ποιεῖτε im Gegensatz zu καλῶς ποιεῖτε V. 8. gelautet habe, ausgefallen oder gar vergessen sei.

V. 5 — 7. Gründe, weshalb man die Armen nicht verachten müsse. Erster Grund: sie sind reich an Glauben. ἐξελέξατο das hebr. בָּחַר. — Für πτωχοὺς τοῦ κό-

σμου lesen einige Handschriften ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ; bei andern fehlt τούτου, was auch Griesbach ausläßt als eine dem hebr. עוֹלָם הַזֶּה nachgebildete Glosse, wogegen Augusti es beibehält. πτωχοὺς τοῦ κόσμου erklären nun Knapp und Schultheß: ii quos vulgus hominum (κόσμος) pauperes deputat. Pott, Hottinger, Winer, Gebser für arm in Hinsicht auf irdische Güter. — Da nach der syrischen Uebersetzung zu κληρονόμους ergänzt wird εἶναι oder εἰς τὸ εἶναι (wo denn καί vor κληρον. durch auch übersetzt werden müßte), so wollen Beza, Piscator, Alberti, Wolf, Knapp, Storr, Pott, Augusti dies auch zu πλουσίους hinzufügen. Da aber πλουσίους ἐν πίστει gerade den Grund von ἐξελέξατο enthält (was Schneckenburger, Beitr. S. 199, 6. freilich übersieht), so muß es mit Gebser, Luther, der Vulgata als Apposition gefaßt werden. — τῆς βασιλείας nicht: das Messiasreich, wie Augusti, an dem ja auch die Reichen Theil nehmen, sondern das Himmelreich, das nur diesen Armen zu Theil werden soll (Gebser); vgl. Matth. 5, 3. 11, 5. Luk. 4, 18.

V. 6. Zweiter Grund: die gewaltthätige Behandlung der Reichen. — Nach πτωχόν setzen Pott und Vater ein Fragezeichen. — Unter πλούσιοι verstanden Beda, Grotius, Semler, Pott: Juden und Heiden, besser Knapp, Augusti, Gebser: reiche Christen; vgl. 1 Kor. 6, 1 — 8. 11, 20 — 22. 1 Tim. 6, 9. 17. Jak. 5, 1 — 11. — Zu ἕλκουσιν εἰς κριτήρια vgl. 1 Kor. 6, 2.

V. 7. Dritter Grund: die Reichen geben Veranlassung zur Beschimpfung des Christenthums. — βλασφημοῦσι nicht: sie beschimpfen absichtlich, sondern: sie sprechen durch ihre Handlungen Hohn; s. 5, 1 — 6. — καλὸν — ὑμᾶς ein Hebraismus, wie שֵׁם נִקְרָא עֲלֵיכֶם 2 Chron. 7, 14. ὄνομα erklärt Storr, Schultheß: nomen dei, Jehovae. Herder: Ναζαραῖοι oder Γαλιλαῖοι, wie die Christen in der ersten Zeit in Palästina hießen. Augusti denkt gar an die Essäer. Passender ist es, mit Beda, Grotius, Cornelius a Lapide, Lorinus, Wolf, Knapp, Hottinger, Pott, Gebser, Schneckenburger Χριστιανοί darunter zu verstehen, welchen Namen sie unter Claudius 41 n. Ch. zuerst in An-

tiochien annahmen; vgl. Apſtg. 11, 26. 26, 28. 1 Petr. 4, 15. 4 Chr. 10, 13. Noch beſſer wäre Henslers Erklärung: ἀδελφοί, was nur freilich bloße Anrede, aber nicht Name war. Vgl. V. 15. Apſtg. 15, 14. Credner, Einl. S. 596. vermuthet: πτωχοί, womit ſchon im A. T. die frommen Hebräer bezeichnet wurden; nur ſind die von ihm aus dem N. T. angeführten Stellen Gal. 2, 10. Apſtg. 4, 32. falſch benutzt. Daß übrigens ſo verſchiedenartige Erklärungen nur eine ſehr ſchwankende Beſtimmung für die Abfaſſungszeit des Briefes geben, iſt klar.

V. 8. Anwendung des Vorigen in der Ermahnung, alle Menſchen gleich zu lieben. — βασιλικόν erklärt Michaelis falſch: das auch den Königen gegebene Geſetz; Calvin wie: via regia, das ebene d. h. rechte; der Syrer: Geſetz Gottes als des Königs. Auguſti, Gebſer, Schneckenburger richtig: das vortreffliche. Vielleicht auch: wie der König der erſte im Staate iſt, ſo dies Geſetz πρώτος Matth. 22, 38. — κατὰ τὴν γραφήν entweder τῆς γραφῆς, nämlich dem A. T. (3 Moſ. 19, 8.), der Schrift gemäß (Gebſer, Schneckenburger); oder das nach dem Urtheile der Schrift vortrefflichſte Geſetz (Auguſti).

V. 9. Die Worte ἐλεγχόμενοι — παραβάται bilden nun den Uebergang zu dem im folgenden Verſe ausgeſprochenen Gedanken. Winer, S. 295. zieht dieſe Worte zu προσωπολ. und widerlegt Gebſers Auffaſſung, der gemäß ſie zur Erklärung von ἁμαρτ. ἐργάζεσθε dienen.

V 10. Τηρήσει gleich τελεῖτε V. 8.; Griesbach hat aus Handſchriften πληρώσει oder πληρώσας τηρήσει. — ὅλον τὸν νόμον erklärt Pott: leges Mosis omnes et singulae, jedoch hier auf das chriſtliche Sittengeſetz übergetragen. — ἐν ἑνί sc. μέρει τοῦ νόμου, wobei Auguſti und die alten Ausleger an das Gebot der Liebe, V. 8., denken. Schultheß ergänzt zu ἑνί dagegen ἀνθρώπῳ und ἀδελφῶν zu πάντων, was in ſprachlicher Hinſicht ſchon Fritzſche verworfen hat; da aber auch V. 11. einen Beweis für V. 10. durch Aufſtellung einzelner Gebote enthält, ſo ſcheint auch hier von einem ſolchen, und zwar von jedem beliebigen die Rede zu ſein (Gebſer). — Ueber die

Verschiedenheiten der Lesarten πταίσει und πταίσῃ vgl. Winer, S. 254. 230. — γέγονε — ἔνοχος kann nach Augusti nicht heißen: wer alle Gesetze befolgt, ein einziges aber übertritt, wird so bestraft werden, als wenn er alle übertreten hätte. Vielmehr: wer ein Gebot übertritt, dem hilft es nichts, daß er die übrigen alle gehalten hat, er wird eben so gut gestraft, wie der, der alle übertreten hat; die Strafe ist also nur dem Grade nach verschieden. Andre: wer einen Theil des Gesetzes mit Wissen übertritt, der zeigt dadurch, daß er sich überhaupt nichts aus dem Gesetze macht. Allein bei den Juden galt die Sentenz: wer ein Gebot hält, der hält sie alle; und eine andre: qui reus est unius, reus est omnium, die oft gemißbraucht wurden, s. Mark. 7, 9 — 13. Hierauf scheint Jakobus, der Apostel der Gerechtigkeit Gal. 2, 9., an dieser Stelle gezielt zu haben; und wir fassen daher mit Rücksicht auf V. 13. und die daselbst ausgesprochenen Worte: das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Liebe geübet hat, diese Stelle dem Worte nach.

V. 11. Ὁ γὰρ εἰπών sc. νόμος. De Wette übersetzt: denn der gesagt hat, versteht also unter ὁ Moses; s. 2 Mos. 20, 13. Schultheß hält diesen Vers für ein Glossem.

V. 12 — 13. bilden den Schluß der vorhergehenden Ermahnungsrede. — νόμου ἐλευθερίας vgl. 1, 25. — κρίνεσθαι vgl. Matth. 25, 31. 2 Kor. 5, 12. — κρίσις erklärt Augusti: Sentenz des Gesetzes. Ob an das jüngste Gericht zu denken sei, ist nicht klar, doch wegen V. 10. wahrscheinlich. — καί vor κατακαυχᾶται ist mit Recht durch Griesbach aus dem Text entfernt worden; Matthäi vermuthet, die ursprüngliche Lesart möchte κατακαυχᾷ τε gewesen sein; einige Handschriften haben δέ nach κατακαυχᾶται. Dieses übersetzt Augusti: widerstreben; und das Ganze: die Menschenliebe widerstrebt der Verurtheilung d. h. den Menschenfreundlichen kann das Gesetz nicht verurtheilen. Morus, de Wette: die Menschenliebe besteht im Gericht freudig; Pott: der menschenfreundliche Mann triumphirt über das Gericht, — freut sich darauf. Michaelis findet den Sinn: Barmherzigkeit sei eine größere Tugend, als strenge Gerechtigkeit. Der Sinn ist klar, da die Worte

κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως den Gegenſatz zu ἡ γὰρ -- ἔλεος bilden.

V. 14 — 26. führen den Gedanken durch, daß der Glaube ohne Werke todt ſei; und zwar iſt der Zuſammenhang genau dieſer: es iſt nöthig, das ganze Geſetz zu erfüllen V. 10., denn allerdings wird dieſes noch verlangt; die Werke behalten noch ihre Gültigkeit, wenn ſie auch von Werken des Geſetzes zu Werken des Glaubens verklärt ſind. Vgl. 1 Joh. 2, 3. 4. — Τί τὸ ὄφελος erklärt Schultheß durch τί τοῦτο ὄφελος, wogegen ſchon Fritzſche; de Wette: was nützet es? vgl. V. 16. 1 Kor. 15, 32. — Der Nachdruck in dieſem Verſe ruht auf λέγῃ: wer den Glauben vorgiebt zu haben, aber nicht wirklich hat; denn der wirkliche Glaube, meint Jakobus, hat auch Werke ἔργα, wie ſie V. 8 — 12. charakteriſirt werden. — Warum Gebſer das Fragezeichen nach ἔχῃ in ein Komma verwandeln will, iſt nicht einzuſehen. — σῶσαι vgl. 1, 21.; nach Gebſer auch auf die ewige Seligkeit zu beziehen, dem Auguſti widerſpricht.

V. 15. erläutert den aufgeſtellten Satz durch ein Beiſpiel. — δὲ ſteht in der Bedeutung von γάρ, was auch einige Handſchriften haben, andre haben καί. Vgl. Matth. 23, 34. 25, 36. 44. — ἐφημέρου überſetzt Morus zu genau: alimentum, quod in unum diem sufficit; vgl. Matth. 6, 11.

V. 16. Εἴπῃ Auguſti falſch hier: antworten — ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ das hebr. לְכִי לְשָׁלוֹם Richt. 18, 6. — θερμαίνεσθε nach Pott, Hottinger, Schultheß, Gebſer ſind dieſe Imperative als Optative zu faſſen. — δῶτε ein Anakoluth ſtatt δώῃ, was man auf εἴπῃ erwarten würde. — τί τὸ ὄφελος nämlich ἐὰν εἴπῃ τις etc. Vgl. 1 Joh. 3, 17.

V. 17. Καθ' ἑαυτήν nach Auguſti und Möller: gegen ſich ſelbſt d. h. ſich ſelbſt widerſprechend; ſie finden dieſe Klimax: ein ſolcher Glaube iſt ohne Nutzen, V. 14. 16.; kann nicht ſelig machen V. 14.; iſt unwirkſam, und ſteht endlich mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Dagegen Erasmus, Beza, Pott, Knapp, Schott, Schultheß, Gebſer, Schneckenburger: per se; de Wette: an und für ſich.

V. 18. läßt der Verfasser einen Einwurf machen, um die falsche Meinung darzustellen, daß Glaube und Werke zu trennen wären. — Statt ἐκ τῶν ἔργων σου lesen viele Handschriften χωρὶς τ. ἔργ. Bei Oekumenius fehlen diese Worte ganz; Morus hält δεῖξω σοι und das doppelte μου für unächt. Augusti vertheidigt mit Griesbach und Pott ἐκ τῶν ἔργων, indem er hier einen Judenchristen auftreten läßt, der das mosaische Gesetz beobachtet, gegen einen Heidenchristen, der σὺ πίστιν ἔχεις sagt. Knapp hält blos: σύ πίστ. ἔχεις, als Frage gestellt, für den Einwand, und κἀγὼ ἔργ. ἔλω für die Antwort des Verfassers. Pott erklärt: ἄλλος πίστιν, ἄλλος δὲ ἔργα ἔχειν δύναται, der Glaube kann von den Werken getrennt sein; dann die Antwort: δεῖξον μοι. Der Fehler fast aller Erklärer ist, daß sie hier gegen Jakobus einen Gegner auftreten lassen, da er vielmehr gegen den V. 14. Angeführten auftritt, der da vorgiebt Glauben zu haben, aber keine Handlungen damit verbindet (Gebser); und dieser τις vielmehr, wenn man will, Jakobus selbst ist. Ob man übrigens: ἀλλ', ἐρεῖ τις, σὺ etc. interpungirt, scheint gleichgültig zu sein, obgleich Schultheß und Gebser es verlangen; vgl. Winer, S. 52. Storr übersetzt ἀλλ' imo. — Auf diesen Einwand: σὺ πίστιν — ἔχω, daß es nämlich genug am Glauben sei, folgt eine dreifache Widerlegung, und zwar die erste in den Worten: δεῖξον — τ. πίστ. μου. Der Sinn ist: wir sind einverstanden, daß du den Glauben hast, und ich die Werke; aber zeige mir doch einmal deinen Glauben ohne Werke, (dies ist aber nicht möglich, daher der Glaube allein nicht genug), und ich will dir aus meinen Werken schon meinen Glauben zeigen. Dann muß aber χωρίς gelesen werden (Gebser, Schneckenburger), was auch V. 20. u. 26. verlangt; vgl. Röm. 3, 28.

V. 19. Zweite Widerlegung durch die Behauptung, daß der Glaube allein (μόνον V. 24.) nicht beselige. — σὺ πιστεύεις. Semler will hiezu noch mit Unrecht die übrigen Glaubensartikel ergänzen, die ohnedies einer viel spätern Zeit angehören. — καλῶς ποιεῖς erklärt Semler falsch ironisch: da thust du etwas Außerordentliches dran. Eben so Schneckenburger, der auch schon den vorigen V. so auffaßt.

— Die δαιμόνια werden in der jüdischen Theologie des N. T. als intellectuelle Wesen gedacht, die daher Kenntniß von Gott haben konnten. Dennoch verstehen Wetstein und Schultheß darunter δαιμονιακοί. Doch brauchten diese gerade nicht vor Gott zu zittern, da sie im Besitz eines Teufels und unfrei waren (Gebser). Aber da immer nur die Teufel in den Besessenen handelnd und redend eingeführt werden, so kommt dies auf eins hinaus. Vgl. Mark. 3, 11. Luk. 8, 28. Schneckenburger erinnert an das den Teufeln bevorstehende Gericht, Matth. 25, 46. 2 Petr. 2, 4.

V. 20. Die dritte Widerlegung geschieht aus der Geschichte durch zwei Beispiele. — Κενέ erklären die Aeltern und Augusti durch: schwach, thöricht, unwissend. Besser Luther und Gebser in Beziehung auf das Vorgeben des Glaubens und Einbilden auf denselben, durch: eitel; oder Schneckenburger: der der Früchte, d. h. der Thaten entbehrt.

V. 21. Ἔργων nämlich sein Gehorsam, 1 Mos. 22., wodurch Abraham bei den Hebräern gewissermaßen sprüchwörtlich geworden war; Röm. 4, 1. Hebr. 11, 17 — 19. Sir. 44, 20. 1 Makk. 2, 52. — Zu πατὴρ ἡμῶν vgl. 1, 1. Matth. 3, 9. — Zu ἐδικαιώθη, gleich ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην V. 23., vgl. 1 Mos. 15, 6.

V. 22. Συνήργει eigentlich mitwirken; dem Sinne nach: der Glaube verhalf ihm zu Werken; um zu zeigen, daß der wahre Glaube so wenig ohne Werke bestehen kann, daß er sie vielmehr hervorruft. Clemens Romanus erklärt: δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστιν ποιήσας. — ἐτελειώθη De Wette: vollkommen ward. — Die Vulgata, Luther, Knapp verwerfen das Fragezeichen in diesem Verse. Offenbar enthält das hier Gesagte einen Rückblick auf V. 18., und rechtfertigt so noch mehr die Lesart χωρίς.

V. 23. Καί also. Nachdem Abraham der Art durch die That seinen Glauben bewährt hatte, wurde das durch den Erfolg bestätigt, was schon früher in der Schrift ausgesprochen war. — γραφή 1 Mos. 15, 6., hier nach den LXX angeführt. Diesen Ausspruch, der lange vor dem Opfer Isaaks geschah, bezieht Jakobus darauf, weil durch dasselbe Abrahams Glaube erst recht sich bethätigte: der Aus-

ſpruch alſo da erſt als wahr erkannt wurde: ἐπληρώθη. — Die Worte καὶ φίλος τοῦ θεοῦ ἐκλήθη ſind nicht mehr aus dem Pentateuch entnommen, ſondern Zuſatz des Jakobus. Schneckenburgers Annahme, daß hier ein Midraſch enthalten ſei, iſt willkürlich. φίλος hat paſſive Bedeutung: Liebling. — Wahrſcheinlich durch die zweite Perſon σὺ πιστεύεις V. 19., θέλεις V. 20., βλέπεις V. 22. verleitet, läßt Gebſer hier die Rede des von Jakobus redend Eingeführten ſchließen; allein dieſes ſcheint unnütz zu ſein, das Ganze kann man recht gut als Worte des Jakobus faſſen.

V. 24. Τοίνυν nach ὁρᾶτε verwirft Griesbach. — Uebrigens verwerfen auch hier Grotius, Piscator, Bengel, Knapp, Pott, Vater, Gebſer das Fragezeichen.

V. 25. Das zweite Beiſpiel aus der Geſchichte der Rahab, Joſ. 2, 1., entnommen. Einige meinen, ſie werde genannt, um zu zeigen, daß auch Heiden gute Werke vollbringen können; was aber von Jakobus, der an Judenchriſten ausſchließlich ſchrieb, nicht zu erwarten iſt, man müßte denn es ſo faſſen: da ſchon die Heidin durch ihre That gerechtfertigt wurde, um wie viel mehr verlangt man nicht von euch Juden gute Handlungen. Andre: der Apoſtel habe auch ein Beiſpiel für Frauen anführen wollen; ſo Schneckenburger, Beitr. S. 201., der dies gar (nach Hebr. 11, 35.!) für jüdiſche Sitte erklärt; beſſer iſt zu vergleichen 1 Petr. 3, 1. 5. 6. Jak. 4, 4. Beda: da das Beiſpiel des Patriarchen Abraham unerreichbar iſt, ſo ſei noch das leichter nachzuahmende einer Sünderin hinzugefügt. Daß Rahab von den Hebräern gern zu Beiſpielen benutzt wurde, zeigt die Stelle Hebr. 11, 31., wo ſie auch erwähnt wird; de Wette, Einl. S. 319., meint freilich, daß die unſrige eine Nachahmung von jener iſt. — πόρνη wollen einige Wirthin überſetzen, wie Chryſoſtomos πανδοκεύτρια, andre Heidin, was es allerdings heißen könnte, vgl. Richt. 11, 1. Allein Hure war einmal ſtehendes Beiwort der Rahab geworden, und hier kann gar der Nachdruck darauf liegen in dem Sinn, daß ſogar eine Hure, alſo eine, die ſchlechte Handlungen vollbracht, gute Werke thun, und dadurch gerechtfertigt werden könne. Lächerlich iſt es, wenn manche Erklärer es anders

übersetzen wollen, weil Matth. 1, 5. im Stammbaum Jesu eine Rahab vorkommt, von der niemand beweisen kann, daß sie dieselbe mit unserer ist. — ἐδικαιώθη nämlich sie mit den Ihrigen wurde allein von allen Bewohnern von Jericho am Leben erhalten, Jos. 6, 23. ἀγγέλους הַמְּלָאכִים Jos. 6, 17., die Kundschafter; Hebr. 11, 31. κατασκοποί. — καὶ ἑτέρᾳ — ἐκβαλοῦσα sie ließ sie aus dem Fenster an der Stadtmauer hinunter.

V. 26. Νεκρά ist nicht inefficax, was wegen der vorangehenden Worte χωρὶς τῶν ἔργων tautologisch wäre, sondern inutilis. Richtig Schneckenburger: ein Glaube ohne Werke ist kein Glaube; vgl. Winer, S. 97. — Die Stellen Röm., 3, 28. 4, 3. Gal. 2, 16. 3, 6. Phil. 3, 9. Hebr. 11, 17 — 31. widersprechen den Worten nach dem hier von Jakobus Gesagten. Die ältern Theologen haben deshalb den leichtesten Weg eingeschlagen, und den Brief unächt erklärt; so schon Luther mit der Bemerkung: daß die Epistel stracks wider St. Paulum und alle andre Schrift den Werken die Gerechtigkeit gieht, und spricht, Abraham sei aus den Werken gerecht worden, da er seinen Sohn opferte, so doch Paulus Röm. 4, 3. dagegen lehrt, daß Abraham ohne Werke sei gerecht worden, allein durch den Glauben. Diesem stimmen auch die *Centuriae Magdeburgenses* bei. In neuerer Zeit hat man sich bemüht, die Lehren beider Apostel mit einander zu vereinigen, und zwar zuerst Turklinus: exercitatio theologica textualis de concordia Pauli et Jacobi in articulo justificationis; dann Michaelis, Zimmermann, Pott, Eichhorn, Morus, Meyer, Tittmann (sententia Jacobi apost. c. 2. de fide, operibus et justificatione), Neander (Paulus und Jakobus, d. Einh. d. evang. Geistes in verschiedenen Formen. Berlin 1822.), Knapp (de dispari forma docendi, qua Christsus, Paulus atque Jacobus de fide et factis disserentes usi sunt, item de discrimine ἔργων νόμου et ἔργων ἀγαθῶν, deque dissidio Petri et Pauli Antiocheno, Rauch (über den Brief Jakobi, ein exegetisch-krit. Versuch in Winers und Engelhardts neuem krit. Journal B. 3. St. 3.), Gebser (Comment. S. 199.), Schneckenburger (annot. p. 70. u. Beitr. S. 196.),

Frommann (über den Widerſpruch, welcher zwiſchen der Stelle Jak. 2, 14—26. und der pauliniſchen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben Statt finden ſoll; in den Studien und Kritiken 1833. H. 1. S. 84.), Uſteri (paulin. Lehrbegriff S. 95.) und de Wette (in den Studien und Kritiken 1830. H. 2. S. 348.) nehmen einen, aber nur formellen, Widerſpruch an, der auf verſchiedenem Gebrauch der Worte πίστις und ἔργα beruhe. Daß Jakobus eine judaiſirende Meinung über die ἔργα hatte, geht aus Gal. 2, 11. hervor, wo er übrigens etwas anders geſchildert wird als bei derſelben Gelegenheit, Apſtg. 15.; und daß ein vielleicht abſichtlicher Widerſpruch in den Stellen bei Jakobus und bei Paulus liegt, kann ein unbefangener Beobachter um ſo weniger läugnen, da beide ſich gerade derſelben Bilder und Beiſpiele von Abraham und Rahab bedienen, um das Gegentheil zu beweiſen; denn was den Hebräerbrief betrifft, wo 11, 31. die Rahab erwähnt wird, ſo iſt er unläugbar von einem pauliniſch Geſinnten verfaßt, ſ. Roeth, epist. vulgo ad Hebr. inscriptam non ad Hebr. etc. sed ad Ephesios datam p. 263. Die Vereinigungsverſuche ſind daher alle ziemlich allgemein gehalten; und wenn Gebſer behauptet, daß die πίστις des Paulus kein thatenleerer Glaube ſei, folglich beide Apoſtel in ihrer Meinung übereinſtimmten, und er Apſtg. 15. anführt, wo Jakobus ſich gewiſſermaßen vom moſaiſchen Geſetze losſagt, ſo hat er unſrer Anſicht nach nicht den eigentlichen Punkt des Widerſpruchs und Streites erfaßt. Denn beide Apoſtel, die über die Praxis ohne Zweifel ganz gleicher Meinung waren, indem Paulus ſo gut wie Jakobus von jedem Menſchen gute Handlungen verlangte, ſtreiten ſich nur über die Theorie, über Principe, gehen alſo ins Metaphyſiſche. Ihr Streit, der demnach das Chriſtenthum und ſeine Lehre gar nicht berührt, weshalb auch hierin kein Widerſpruch zwiſchen ihnen iſt, gehört nur dem Gebiete der Philoſophie an; was uns bei Jakobus um ſo weniger auffallen darf, als er einen Hang zu metaphyſiſcher Speculation hat; ſ. 1, 12—18. Wenn Jakobus alſo von ἔργα ſpricht, ſo denkt er gar nicht an das moſaiſche Geſetz, vgl. 1, 27., und es konnte ſehr gut einer, der ſich von dieſem losgeſagt

hatte, wie er (Apstg. 15.), doch von philosophischem Standpunkte aus ein solches Princip aufstellen, daß die That erst die Rechtfertigung des Menschen bedinge und nicht der Glaube*). Verschieden ist auch die Ansicht, wer der bestreitende und wer der bestrittene Theil sei. Denn Einige vermuthen mit Usteri und de Wette, daß nicht Paulus selbst, sondern solche, die seine Lehre mißverstanden hatten, d. h. nicht in den Gang seiner Speculation einzugehen verstanden, von Jakobus bestritten würden; Augusti meint, daß nicht Paulus von Jakobus, sondern vielmehr umgekehrt dieser von jenem angegriffen und widerlegt werde; doch läßt er unentschieden, ob er gegen dessen schriftliche Aeußerungen, wo dann Jakobus seinen Brief schon vor dem Römerbrief verfaßt haben müßte, oder blos gegen mündliche der Art polemisire; meint aber doch, daß es nicht nöthig sei anzunehmen, daß einer die Briefe des andern vor sich gehabt habe. Vgl. Hoyberg: de indole ep. Jacobi, imprimis c. 2, 14—26. Hafniae, 1825. Credner irrt auch in Auffassung dieser ganzen Stelle, durch seine falsche Ansicht, daß der Brief an Juden geschrieben sei, verleitet. Uebrigens läßt sich diese verschiedene Ansicht der Principien recht gut bei beiden Aposteln aus ihrem frühern Verhältniß zum Judenthum erklären, indem Paulus, früher ein Pharisäer, aus eigner Anschauung den Mißbrauch der Werkheiligkeit (Röm. 3, 20.) kennend die entgegengesetzte Lehre vom Glauben bis auf die Spitze trieb; Jakobus aber vielleicht ein Anhänger des Essäismus die segensreichen Wirkungen eines streng sittlichen Wandels an sich selbst erfahren hatte, und auch den Mitgliedern der neuen christlichen Gemeinde sie mittheilen wollte. Paulus steht, wie Usteri sie richtig charakterisirt, auf religiösem, Jakobus auf blos moralischem Standpunkte; und in ofern ist Credners Bemerkung (S. 602.) richtig: das Christenthum des Jakobus sei nur eine durch die Messiasidee veredelte Fortsetzung des Judenthums. Der Streit, um den es sich also eigentlich handelt, zieht sich als rother Faden durch die ganze Geschichte der Kirche, und ist nach achtzehn Jahrhunderten noch nicht beendigt.

*) Daß übrigens bestimmte Zeitverhältnisse dem ganzen Streite zum Grunde lagen, und Mißverständnisse den Verfasser zu dieser Erörterung veranlaßten, geht aus ähnlichen Aussprüchen in den katholischen Briefen hervor; vgl. 1 Joh. 2, 3. 4. Jud. 4.

## Kap. III.

Inhalt: Warnung, daß nicht jeder sich zum Lehrer aufwerfen soll, weil das Lehramt viel Verantwortlichkeit hat — V. 2. und ein schweres Geschäft ist — V. 12. Nach der Behauptung von der Schwierigkeit eines beredten und zweckmäßigen Vortrages schildert der Verf., sich immer mehr verallgemeinernd, die Nachtheile eines unrechten Gebrauchs der Zunge. Endlich Beschreibung der Lebensweisheit.

V. 1. *Μὴ — γίνεσθε* offenbar hatte der Verfasser hier Irrlehrer im Sinn, die ein großes, aber bei ähnlichen großartigen Erscheinungen in der Weltgeschichte wiederkehrendes, Uebel der ersten Kirche waren, s. Apstg. 15, 24.; und daher irren die in der Einltg. Genannten, die die Nichterwähnung von Irrlehrern zu Gunsten der Abfassung dieses Briefes durch den ältern Jakobus benutzen wollten. *διδάσκαλοι* erklärt Grotius fälschlich durch: Bischof, Calvin und Carpzov durch: Richter. Luther übersetzt gut: unterwinde sich nicht jedermann Lehrer zu werden. — *κρίμα* Augusti, Hottinger, Bretschneider: Verantwortlichkeit; dagegen richtig Gebser: Strafe; vgl. Röm. 2, 2. 3. 3, 8. 13, 2. Hebr. 6, 2. Jud. 4.

V. 2. *Πολλὰ — ἅπαντες* zieht Morus noch zum vorigen Vers; es bildet den vermittelnden Uebergang zwischen beiden Versen. *γάρ* bezieht sich auf *μεῖζον.*; denn alle Menschen fehlen, verfallen also dem Gericht, wir Lehrer aber in ein strengeres. *πταίω* fehlen, s. 2, 10. — *ἐν λόγῳ* nicht gerade: in seinem Unterricht, wie Augusti; sondern gleich: *ἐν τῷ λαλῆσαι*, 1, 19. (Gebser). Daher versteht Augusti auch falsch mit Grotius, Moldenhauer, Bahrdt, Schultheß, unter *σῶμα* die Kirche; denn *σῶμα* steht im N. T. nie ohne Zusatz für *ἐκκλησία*. Richtiger bemerkt vielmehr Schneckenburger, daß es für tota vita stände.

V. 3 — 6. erläutern in drei Gleichnissen den Satz, daß man durch das kleine Glied der Zunge den ganzen Körper beherrsche. Carpzov, Hottinger, Schulze, Schultheß betrachten dagegen V. 3. noch als Erläuterung von V. 2., und verbinden V. 4. mit V. 5. — Statt *ἰδού* liest Griesbach *ἴδε*, andre *εἰ δὲ*, worauf aber der Nachsatz zu fehlen

ſcheint. Storr und Carpzov überſetzen freilich dies εἰ durch ecce, wie Röm. 2, 17.; wogegen Gebſer, der auch dieſe Lesart billigt, den Nachſatz in den Worten καὶ ὅλον — μετάγομεν folgen läßt; auch die Vulgata: si autem equis frena in ora mittimus ad consentiendum nobis, et omne corpus eorum circumferimus.

V. 4. Πλοῖα τηλικαῦτα ὄντα nach Aquila τριήρης ὑπερμεγέθης. — ὁρμή wohin irgend die Abſicht des Lenkenden will (de Wette).

V. 5. Μεγαλαυχεῖ prahlen; da dies aber keinen guten Sinn giebt, ſo erklären es die Meiſten durch: viel ausrichten, was die Sprache nicht zuläßt; de Wette: und rühmet ſich großer Dinge; Auguſti beſſer: iſt doch ſo ſtolz auf ſeine große Wirkungen (nämlich: die es wirklich hat). Nachdem in dieſen Worten die Vergleichung ſchon gemacht iſt, fügt der Verfaſſer noch ein drittes Bild hinzu, was denſelben Sinn wie die beiden vorigen, V. 3. und 4., hat. — ὕλη überſetzen Erasmus, Beza, Schmid, Auguſti falſch durch: Materie.

V. 6. Ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας Clericus, Hammond, Eichhorn, Kuinöl halten die Worte ἡ γλῶσσα — ἀδικίας für Gloſſe, vorzüglich weil von οὕτως an eine neue Anwendung des vom Feuer entlehnten Beiſpieles folgte. Verſchieden ſind die Erklärungen; Wetſtein, Semler, Storr: ornatus improbitatis, Beſchönigung der Bosheit; Herder: Triebfeder und Anrichterin alles Unrechts, nach willkürlich angenommener Bedeutung; Stäudlin: fons innumerorum malorum, causa infinitorum malorum; Carpzov, gleich als ob Jakobus geſchrieben hätte: καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ τὸν κόσμον τῇ ἀδικίᾳ ἀνάπτει. Morus dem Syrer folgend als Auslegung des Gleichniſſes: lingua est ignis, mundus iniustitiae est silva; Auguſti: nur mit Veränderung des silva in materia. Nach Iſidorus und Oekumenius, die κόσμος durch πλῆθος erklären, Benſon, Pott: abundantia, complexus improbitatis; Gebſer: dieſe Welt der Ungerechtigkeit; ſo auch de Wette; Luther: eine Welt voll Ungerechtigkeit. Der Sinn iſt: die Zunge enthält eine ganze Welt voll Ungerechtigkeit; ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας iſt alſo Appoſition von καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ. —

οὕτως verwirft Gebser, so wie die Meinung, daß der Verfasser noch eine neue Anwendung hinzufüge, da er behauptet, daß dieselbe nur weiter ausgeführt werde; er übersetzt: auch die Zunge ist ein Feuer, sie die Welt der Ungerechtigkeit, die Zunge (sage ich) ist unter unsern Gliedern u. s. w. De Wette übersetzt: also. Allein offenbar bilden die Worte καὶ ἡ γλ. — ἀδικίας eine Parenthese, und οὕτως bezieht sich auf ἰδοὺ — ἀνάπτει V. 5. zurück: Siehe, ein kleines Feuer, welch einen Wald zündet es an; so ist auch die Zunge u. s. w. (denn die Zunge ist auch ein Feuer, diese Welt voll Ungerechtigkeit.) — καθίσταται Pott: collocata est; besser: für ἐστι. — σπιλοῦσα Augusti, Pott, Schott falsch: ansteckend; es heißt: befleckend. — σῶμα wieder von Grotius falsch als ἐκκλησία erklärt. — τροχὸν τῆς γενέσεως erklären der Syrer, Wolf, Stäudlin: die Reihen unsrer Geschlechter, die wie Räder hineilen; und zwar mit Beziehung auf den Sündenfall, der durch Zureden erfolgte; Beza: τροχόν für κύκλον, und γενέσ. für κτίσεως der Erdkreis; Pott: incendere vitae orbem i. e. miserum reddere; Grotius, Michaelis lesen τρόχον statt τροχόν, den Lauf des Lebens; Bengel: natura humana rationalis; Heinsius: naturalis volubilitas, auf die Zunge bezogen; Kypke: Folterrad des Lebens; Meyer: Circulation des Blutes; Semler: von der Befriedigung des Geschlechtstriebes; Stolz: sie setzt das ganze Lebensglück in Flamme; dagegen Calvin, Benson, Baumgarten, de Wette: sie steckt in Brand das Rad des Lebens; Luther: zündet an all unsern Wandel. Der Verfasser will offenbar sagen: die Zunge bringt das ganze Leben in Aufruhr. — φλογιζομένη fassen Grotius, Benson, Storr falsch als Futurum auf: ardebit in gehenna. De Wette: und selbst von der Hölle in Brand gesteckt.

V. 7. Πᾶσα φύσις θηρίων erklärt Augusti falsch für: φύσις πάντων θηρίων; denn πᾶσα bezieht sich auf die folgenden πετεινῶν, ἑρπετῶν, ἐναλίων. Daher auch Pott irrt: θηρίον sei der allgemeine Begriff für die drei folgenden Unterabtheilungen; es ist vielmehr eine Classe für sich, und zwar die der vierfüßigen Thiere (Gebser). φύσις Geschlecht; daher erklären Hottinger und Schultheß

φύσις ἀνθρωπίνη falſch durch: humani ingenii solertia. ἑρπετά erklären beide falſch für Landthiere. — δαμάζεται καὶ δεδάμασται erklären Grotius, Baumgarten, Pott: ut ostendatur perpetuum hoc esse; et ut nunc fit, ita factum semper. Stäudlin hält dies für eine Anſpielung auf 1 Moſ. 1, 26. 9, 2.

V. 8. Τὴν δὲ γλῶσσαν — δαμάσαι erklärt Gebſer für hyperboliſche Rede, und dann wäre es nicht nöthig mit Oekumenius das Ganze als Frage zu faſſen. γλῶσσαν als ein μικρὸν μέλος, V. 5., bildet den Gegenſatz zu πᾶσα φύσις, V. 7. — Statt ἀκατάσχετον unbezähmbar, kennt Semler eine alte Lesart ἀκατάστατον inquietum, aus 1, 8. Gebſer ergänzt unnütz ἡ γλῶσσά ἐστι; es gehört noch zu δαμάσαι als Appoſition von γλῶσσαν — Zu ἰοῦ vgl. Röm. 3, 13. Pſ. 140, 3. Schlichter denkt an vergiftete Pfeile.

V. 9—10. Ohne Grund behauptet Gebſer, daß dieſe Verſe wieder die mehr ins Auge faſſen, die ſich unbefugter Weiſe zu Lehrern aufwarfen. Ἐν αὐτῇ ſteht für den Deutſchen ſtatt: δι' αὐτῆς (Auguſti), ſ. Winer, S. 348. — In τοὺς — γεγονότας liegt das Widerſprechende dieſes Thuns. Dem Sinne nach: indem wir den Menſchen fluchen, fluchen wir auch Gott, nach deſſen Ebenbilde ſie geſchaffen ſind, 1 Moſ. 1, 26. Dies wird noch deutlicher durch die folgenden Worte V. 10.: ἐκ τοῦ — κατάρα, und die Thorheit ſolchen Thuns noch durch οὐ χρὴ — γίνεσθαι beſonders hervorgehoben.

V. 11. Das Geſagte wird durch Beiſpiele erwieſen. — Μήτι num. — γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν sc. ὕδωρ. Ob dies nur Bild des Widerſpruchs ſein ſoll, oder ob nach Gebſer γλυκύ der εὐλογία und πικρόν der κατάρα, V. 10., genau entſpricht, laſſen wir dahingeſtellt, obgleich V. 12. für uns zu ſprechen ſcheint.

V. 12. Μή ebenfalls bei der Frage, die eine verneinende Antwort erwartet. — δύναται — σῦκα ſcheint ſprüchwörtlich geweſen zu ſein; vgl. Matth. 7, 16. — Die Worte: οὕτως — ὕδωρ, die eine ſchleppende Wiederholung von V. 11. zu ſein ſcheinen, wirft Schultheß aus dem

Texte. Die Verſchiedenheit der Lesarten iſt allerdings groß; die urſprüngliche: *οὕτως οὐδεμία πηγὴ ἁλυκὸν καὶ γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ*, doch fehlt in einigen Hdſch. *οὕτως*, in andern ſteht *οὐδὲ*, und *οὔτε* für *οὐδεμία*; daraus nahm Griesbach auf: *οὕτως οὐδὲ ἁλυκὸν γλυκύ ποιῆσαι ὕδωρ* sc. *δύναται*. Gebſer verwirft *οὕτως* und lieſt *οὔτε* ſtatt *οὐδὲ*, indem er ſo in direct verneinende Rede übergeht. Das Bild iſt übrigens von V. 11. etwas verſchieden.

V. 13. Gebſer ſchließt hier die Epiſode von der Zunge; allein wegen V. 14. ſcheint das hier Geſagte noch genau, etwa als Nutzanwendung, mit dem Vorigen zuſammenzuhängen. — *Τίς* fehlt in einigen Handſchriften; andre haben: *εἴ τις*, was beides Pott und Semler für unächt halten, letztrer auch *ἐν ὑμῖν*. Semler, Storr und Gebſer beziehen das Ganze auf chriſtliche Lehrer, woher letztrer auch Auguſti's Erklärung von *ἀναστροφή* (vgl. 1 Petr. 1, 15.) durch: Lebenswandel, daß es ſich darauf beziehe, der Chriſt müſſe aufhören blos *πίστιν* zu haben, ſondern auch der Werke ſich befleißigen, verwirft, weil es dem Lehrerſein entgegenſtehe. Michaelis bezieht dieſen und den folgenden V. auf die Duldung chriſtlicher Lehrer gegen Nichtchriſten. — *ἐν πραΰτητι* bildet einen Gegenſatz zu V. 6.

V. 14. *Ζῆλον πικρόν* Anſpielung auf das Bild V. 11. — *μὴ κατακαυχᾶσθε — ἀληθείας* der Sinn: lüget ihr denn nicht gegen die Wahrheit, wenn ihr euch rühmt, nämlich die wahre Weisheit zu beſitzen? Anders Auguſti: prahlt und lügt ihr nicht dann auf Koſten der Wahrheit? nämlich daß ihr euch *σοφοὶ καὶ ἐπιστήμονες* dünket. Nach Winer, S. 394. gehört *κατὰ τ. ἀληθ.* eigentlich zu *κατακαυχᾶσθε*.

V. 15. *Ἡ σοφία* bezieht ſich auf *σοφός* V. 13. — *ἄνωθεν* vgl. 1, 17. Nach Storr und Pott: die Weisheit, die von Gott erbeten wird; die ältern Erklärer denken an den h. Geiſt und ſeine Gnadenwirkungen. — *ἐπίγειος, ψυχ. δαιμον.* eine Steigerung (Gebſer). *ψυχική* ſinnlich, thieriſch, ſteht dem *πνευματική* entgegen; *δαιμον.* (im N. T. *ἅπαξ λεγομ.*) die im Gegenſatz von *ἄνωθεν* vom Teufel herrührt, vgl. Joh. 8, 44.

V. 16 — 17. Beweis für das V. 15. Gesagte. — ἀκαταστασία Verwirrung (1 Kor. 14, 33.), Elend, Empörung.

V. 17. Ἁγνή entweder ihrem Wesen nach rein, als von Gott abstammend, V. 15. entgegengesetzt; oder wie Kuinöl: reddit nos integros. — εἰρηνική bildet den Gegensatz zu V. 16. — ἀδιάκριτος von den Meisten active genommen: nicht trennend; Augusti: ohne Zanksucht; Morus: non utitur discrimine ullo. Gebser passive: ungetrennt; diejenigen, die diese Weisheit haben, trennen sich nicht von einander. ἀνυπόκριτος unverstellt; ein Wortspiel mit dem Vorigen. Schneckenburger: unpartheiisch, mit Beziehung auf 2, 6.

V. 18. Καρπός übersetzen Pott, Bretschneider: semen, weil sonst σπείρεται nicht dazu passe. — δικαιοσύνη halten Michaelis, Carpzov, Pott für gleichbedeutend mit ἡ ἄνωθεν σοφία und verbinden es mit ἐν εἰρήνῃ, was auch Augusti thut, und für gleichbedeutend mit δικαιοσύνη εἰρηνική hält. Hottinger meint, ἐν εἰρήνῃ stände für εἰς εἰρήνην, und Carpzov, für den Nominativ ἡ εἰρήνη. Augusti übersetzt: der Lohn der stillen Tugend wird den Friedliebenden zu Theil. Besser verbindet Gebser ἐν εἰρ. mit σπείρεται, denen die Frieden halten, wird durch Frieden der Saame gesät, der einst die Frucht d. h. den Lohn der Rechtfertigung bringen wird. — ποιοῦσιν εἰρήν. gleich: εἰρηνοποιοί Matth. 5, 9. De Wette: Die Frucht der Gerechtigkeit aber wird in Frieden gesät denen, die Frieden halten.

---

## Kap. IV.

Inhalt: Tadel der Streitsucht, des Neides und der ungerechten Tadelsucht unter den Christen, so wie Ermahnung zu einer vernünftigen Lebensweise — V. 13.; dann folgt eine Ermunterung zum Vertrauen gegen die Vorsehung und zum Mißtrauen gegen das Glück und seine eigne Kraft.

V. 1 — 13. hängen dem Sinne nach so genau mit dem Vorigen, namentlich der Anpreisung des Friedens zu-

sammen, daß Augusti sie noch zum dritten Kapitel ziehen will. — Griesbach wiederholt aus einigen Handschriften πόθεν vor μάχαι. — πόλεμοι und μάχαι, wie ζῆλος und ἐρίθεια 3, 16., sind Privathändel, die der Verfasser vielleicht absichtlich mit dieser vergrößernden Benennung belegt. Daher denkt Grotius ganz falsch an die Kriegsunruhen in Jerusalem. Auch irren die, welche unter ἐν ὑμῖν auch Nichtchristen verstehen. — ἡδονῶν Lüste; Gebser und Augusti erklären es falsch durch ἐπιθυμίαι Begierden, wenngleich auch ἐπιθυμεῖτε V. 2. folgt. Zu ἐκ τῶν ἡδον. — ὑμῶν vgl. 1, 13. στρατευομ. vgl. Röm. 7, 23.

V. 2. Schilderung des Streites und Widerspruches, in den die Lüste uns mit uns selbst und der Außenwelt stürzen. — καὶ οὐκ ἔχετε für λαμβάνετε (V. 3.), bezeichnet wie Matth. 19, 16. Mark 10, 17. nicht das Haben, sondern das Erlangen. Der Grund dafür wird am Ende des Verses in den Worten διὰ τὸ μὴ αἰτ. ὑμᾶς angegeben. — φονεύετε — πολεμεῖτε dienen zur nähern Bestimmung und weitern Ausführung des ἐπιθυμεῖτε, indem es zugleich die Wirkung desselben nach außen angiebt. — ἐπιθυμεῖτε erklärt Pott: ihr strebet nach dem Besitze irdischer Dinge, nicht eben nach dem Lehramte; allein dies letztere hat der Verfasser schon lange aus dem Auge verloren. φονεύετε κ. ζηλοῦτε ihr hegt tödlichen Haß gegen einander, haßt euch bis auf den Tod. Dagegen macht Erasmus die Conjectur: φθονεῖτε, die Beza, Schmid, Luther, Benson, Hottinger, Schultheß, Pott billigen. Ob Gebser Recht hat, wenn er behauptet, der Apostel wolle von wirklichen Mordthaten nicht reden, bleibt dahingestellt; doch vgl. Winer, S. 393. dagegen. Uebrigens liegt in den Worten ἐπιθυμεῖτε, φονεύετε, ζηλοῦτε, μάχεσθε, πολεμεῖτε eine Steigerung. — αἰτεῖσθαι erklärt Schneckenburger: beten; Gebser, Augusti richtiger: bitten; weil ihr keinem ein gutes Wort gebt, sondern alles mit Gewalt durch Zank erzwingen wollt.

V. 3. Αἰτεῖτε ist, damit es nicht mit dem vorigen V. in Widerspruch steht, so zu fassen: wenn ihr aber doch einmal bittet, vgl. 1 Joh. 2, 1. — ἵνα — δαπα-

δήσατε damit ihr in euren Lüſten vergeuden könnt, nämlich das, warum ihr bittet; daher überſetzt de Wette: damit ihr es in u. ſ. w. Es liegt alſo in dieſen Worten die Begründung des κακῶς.

V. 4. Μοιχοὶ κ. μοιχαλ. überſetzt wegen des Folgenden Gebſer, nach Zwingli u. a.: Götzendiener; vgl. Pſ. 73, 27. Jeſ. 57, 3. Ezech. 23, 37. Hoſ. 2, 2. 4., wogegen ſich ſchon Auguſti erklärt, der es wörtlich nimmt. — ὃς — καθίσταται halten Storr und Stäudlin nach Didymus und Beda für eine Anſpielung auf Matth. 6, 24., wonach denn κόσμος gleichbedeutend mit μαμωνᾶς ſein würde; κόσμος iſt nach neuteſtamentlichem Sprachgebrauch Alles, was die Bekenner der neuen Religion von ihr abzuweichen verführt, und ſteht daher im Gegenſatz zu θεός, deſſen Geſchenk das Chriſtenthum iſt.

V. 5 — 6. finden ſich ſehr verſchieden in Lesart und Interpunction vor; nach Griesbach leſen die Handſchriften *): λέγει. πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ etc. — λέγει πρὸς φθόνον; ἐπιποθεῖ etc. — λέγει πρὸς φθόνον. ἐπιποθ. etc. — λέγει πρ. φθόνον. ὅτι ἐπιποθ. etc. — λέγει πρ. φθόνον. ἐπιποθεῖ δὲ etc. — ἢ κενῶς δοκεῖτε, ἃ λέγει ἡ γραφὴ πρὸς φθόνον, ἐφ' ὃν ἐπιποθεῖ etc. Erasmus und Grotius halten die Worte διὸ — χάριν für Gloſſe aus 1 Petr. 5, 5. Hottinger, Schultheß, Lücke werfen die Worte μείζονα — λέγει aus dem Text, und ſchieben δὲ vor θεός ein, wogegen ſich ſchon Pott erklärt. Es handelt ſich nun darum, ob die Worte πρὸς φθόνον — χάριν eine citirte Stelle oder Worte des Jakobus ſind. 1) Juſtinian, Wolf, Heinſius, Zacharia behaupten, die Stelle ſei aus dem A. T., aber nicht eine beſtimmte, ſondern der Sinn von mehreren. 2) Andre fanden eine beſtimmte Stelle des A. T. darin; Grotius: 1 Moſ. 6, 3. 5.; Wetſtein: Weish. 6, 11. 23.; Beza: 1 Moſ. 8, 21.; Coccejus: Hohel. 8, 6.; Witſius: 4 Moſ. 11, 29.; Michaelis: Spr. 21, 10.; Andre: Pſ. 118, 20. Ezech. 23, 25. 3) Andre aus dem N. T. Bengel: 1 Petr. 2, 1.; Storr: Gal.

*) Ausführlich ſind die verſchiedenen Lesarten mitgetheilt in Theile, comment. p. 216.

5, 17. Stäudlin, welcher meint, der vorige V. ſei aus Matth. 6, 24. entlehnt, bezieht die Worte ἢ δοκ. — λέγει auf V. 4., und findet im Folgenden auch eine Anſpielung auf Gal. 5, 17. 4) Andere ſuchen die Stelle in einem apokryphiſchen Buch; Semler im Teſtament des Simeon num. 3, 4.; Pott in einer verloren gegangenen apokryphiſchen Schrift; Gabler und Winer meinen πρὸς φθόνον — ἐν ἡμῖν ſei aus einem verloren gegangenen Buche irgend eines jüdiſchen Schriftſtellers entlehnt, das Folgende aber μείζ. — χάριν Worte des Jakobus ſelbſt. Alles ungegründet, auch gäbe das Citat keinen Sinn; de Wette: eiferſüchtig begehret der Geiſt, der in uns Wohnung genommen, giebt aber (deſto) größere Gnade; oder Luther: den Geiſt, der in euch wohnet, gelüſtet wider den Haß? und giebt reichlich Gnade. Darum erklären Oeder, Elsner, Wolf, Benſon, Carpzov, Morus, Auguſti, Gebſer, wenn auch mit verſchiedner Auslegung, das Ganze für Worte des Jakobus. Carpzov: num putatis scripturam frustra prohibere superbiam? et frustra commendare mansuetudinem? num spiritus sanctus, qui inesse debebat nobis, amat superbiam? immo potius largitur gratiam his, qui non superbi sunt; ſehr willkürlich! Auguſti: oder glaubt ihr denn, daß alle Ermahnungen unſrer Religionsbücher vergeblich ſind? ſollte der in uns wohnende Geiſt (des Chriſtenthums) nur auf den Neid gerichtet ſein? V. 6. Nein, er flößt uns vielmehr ein deſto größeres Wohlwollen (gegen unſre Mitmenſchen) ein. Gebſer lieſt: ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει, πρὸς φθόνον; ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν, μείζονα δὲ δίδωσι χάριν. und überſetzt: oder meint ihr, daß die Schrift zwecklos, neidiſch rede? ſie verlangt nach dem Geiſte, der in uns wohnt, und verleiht ihm größere Gnadengaben. Vielleicht beſſer: ἢ δοκ. ὅτι κεν. ἡ γρ. λέγει; πρὸς φθόνον ἐπιπ. sc. ἡ γραφή — ἐν ἡμῖν; μείζ. — χάριν. und zu überſetzen: oder meint ihr, daß die Schrift zwecklos rede? daß ſie aus Neid den Geiſt verlangt, der in uns wohnt? vielmehr verleiht ſie größere Gnade. So wiederholt man ὅτι vor πρ. φθόνον, und ergänzt αὐτῷ zu δίδωσι in Beziehung auf πνεῦμα. Dies πνεῦμα ſteht aber ἡδοναῖς V. 3. den

Lüſten des Körpers, gegen die hier überhaupt gepredigt wird, paſſend gegenüber; πρὸς φθ. ſteht für φθονερῶς; ſ. Soph. Aj. v. 38. und Winer S. 359. γραφή, wie ſchon Gebſer: das A. T. im Allgemeinen. Alſo der Sinn: ihr Hurer bezähmt eure Lüſte; oder glaubt ihr, daß die h. Schrift ohne Zweck dagegen ſpreche? daß ſie blos aus Neid auf eure Vergnügungen (V. 3.) euren Geiſt in Anſpruch nehmen will, ihn der Welt entziehn? o nein, denn ſie verleiht euch ja im Gegentheil größere Gnadengaben, nämlich als die Welt mit ihren Vergnügungen euch gewähren kann. Daß λέγει allgemein, ohne Object ſteht, darf nicht auffallen, da Schneckenburger zeigt, daß Jakobus häufig verba transitiva ohne Accuſativ braucht, ſo 1, 5. 4, 2. 3. 13. Freilich thut er dies, um ſeine Auffaſſung von ἐπιποθεῖ ohne Object zu rechtfertigen, und unter τὸ πνεῦμα den göttlichen Geiſt zu verſtehn. Wir müſſen uns um ſo eher gegen dieſe Erklärung, wenngleich ſie ſich auf Nitſch (test. XIV. patr. p. 33.) beruft, äußern, da Schneckenburger (Beitr. z. Einl. ins N. T. S. 195.), um zu beweiſen, daß dieſe Worte ein Citat ſeien, zu der willkürlichen Annahme ſeine Zuflucht nimmt, daß ſie aus einem Midraſch entlehnt ſein müßten. Und wodurch beweiſt er dies? Aus des Jakobus ungenauer Art zu citiren. Allein abgeſehen davon, daß die für ſeine Behauptung angeführten Stellen: 1, 11. 5, 11. 17. 18. gar keine Citate ſind, ſo iſt ungenau Citiren und aus einem Midraſch Entlehnen doch noch weit von einander verſchieden. Daß zu δίδωσι weder mit Morus θεός, noch mit Auguſti πνεῦμα, ſondern mit Gebſer γραφή zu ergänzen iſt, leidet keinen Zweifel, und zeigt das folgende: διὸ λέγει. Dieſe Stelle iſt aus Spr. 3, 34. nach den LXX citirt. Auch dürfte ſich daraus ergeben, daß die Worte πρ. φθόν. — χάριν keine Schriftſtelle ſind, weil unnütz zwei Citate gehäuft wären, von denen das eine das andre beweiſen ſollte, ohne dies wirklich zu thun.

V. 7. Ὑποτάγητε in reciproker Bedeutung: unterwerfet euch. — διαβόλῳ kann auch nach 1, 14., wie wir gegen Gebſer bemerken, nur der perſonificirte Teufel ſein, der durchaus der apoſtoliſchen Dogmatik angehört; jene Stelle,

die rein speculativer Art ist, beweist nichts dagegen; vgl. 1 Joh. 5, 19.

V. 8. Ἐγγίζειν das hebr. נָגַשׁ und קָרַב, vom Tempelcultus hergenommener Ausdruck von Verehrung Gottes. — καθαρίσατε χεῖρας beziehn Carpzov und Augusti auf die äußere ἁγνίσατε καρδίας auf die innere Reinigung; es ist wohl nur im Allgemeinen bildlicher Ausdruck, wie Matth. 27, 24. — δίψυχοι doppelsinnige oder wankelmüthige. Gebser: die zwischen Gott und der Welt schwanken. Vgl. 1, 8.

V. 9. Der Verfasser erinnert die Christen, daß nur Reue und Schmerz, die an die Stelle ihrer frühern Lüste treten, sie retten können; vgl. Matth. 3, 2. 4, 17. Mark. 1, 15. — Ταλαιπωρήσατε (im N. T. ἅπαξ λεγ.) sich unglücklich fühlen; vgl. Ps. 38, 7. Luk. 6, 21. 25. — πενθήσατε κ. κλαύσατε vielleicht eine Anspielung auf Luk. 6, 25. — γέλως erklärt Michaelis falsch durch risus disputatorius. — In κατήφειαν findet sich der Parallelismus der Glieder.

V. 10. Nach Storr hat Jakobus diese Stelle aus Hiob 22, 29. und nicht aus 1 Petr. 5, 6. entlehnt; er behauptet vielmehr, daß Petrus auf diese Stelle des Jakobus Rücksicht genommen habe; vgl. Matth. 23, 12. Luk. 18, 14.

V. 11. Nach der abschweifenden Episode von dem Verderben der Lüste und Begierden kehrt der Verfasser zu dem 3, 18. ausgesprochenen Gedanken zurück, und ermahnt wiederum zur Friedfertigkeit; Gebser bezieht dies aber mit Unrecht blos auf Lehrer, so auch Semler. — κρίνειν nehmen Oekumenius, Semler, Augusti, Hottinger, Bretschneider, Gebser falsch für: κατακρίνειν verdammen, s. Röm. 2, 1.; es heißt: richten, freilich in der Bedeutung des Vorwurfs: der wagt, der unterfteht sich das Gesetz zu richten. — νόμον halten einige für das Moralgesetz; Augusti: das mosaische Gesetz; besser Gebser: für das 2, 8. νόμος βασιλικός genannte Gesetz der Liebe. — εἰ δὲ — κριτής, der Sinn: du stehst unter dem Gesetz und willst über ihm stehen? Zu ποιητὴς νόμου vgl. 1, 22. ἀλλὰ κριτής hat

Griesbach aus guten Handschriften in den Text aufgenommen, und zu V. 11. gezogen, da Zachariä falsch es zu V. 12. zieht. Nach κρ. kennt Griesbach noch die Lesart: ὅτι οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ, ἀλλ' ἐν θεῷ τὰ διαβήματα ἀνθρώπου κατευθύνεται, hält sie aber mit Recht für eine Glosse aus Ps. 37, 23.

V. 12. Grund für den vorigen Vers. — Grotius, Michaelis verstehen unter νομοθέτης nicht θεός, sondern Χριστός. — σῶσαι κ. ἀπολέσαι begnadigen und verdammen im Gerichte. — Statt ἕτερον lesen wahrscheinlich als Glosse einige Handschriften πλήσιον. — Die Lesart σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων scheint aus Röm. 14, 4. entstanden zu sein, und die Worte καὶ κριτής nach νομοθ., die sich bei manchen vorfinden, aus dem vorigen Verse entnommen.

V. 13. Mit Unrecht hat man hier einen neuen Abschnitt gemacht, da der Verf. nur den V. 9. ausgesprochnen Gedanken wieder aufnimmt und specieller ausführt; dagegen hängt dieser Vers noch genau mit 5, 1. zusammen, wo erst der Nachsatz zu ἄγε in den Worten κλαύσατε etc. folgt. Die V. 13. erwähnten λέγοντες sind eben die πλούσιοι 5, 1., und alles von λέγοντες — αὐτῷ ἐστιν (V. 17.) Gesagte als Apposition derselben zu betrachten. So hätte man denn auch nicht den Zusammenhang der Rede von 4, 13 — 5, 6. durch die Abtrennung eines neuen Kapitels (5, 1.) stören sollen. So schon Carpzov, Hottinger, Pott, Gebser, der nur darin abweicht, daß er V. 13 — 5, 1. für bloßen Zwischensatz hält; Schultheß dagegen ergänzt zu V. 13.: πῶς ποιεῖτε; μὴ καλῶς ποεῖτε; οὐχὶ ἁμαρτάνετε; und meint, Jakobus habe es hier mit den ditescere volentibus und erst 5, 1. mit den divitibus zu thun. — Für σήμερον καὶ αὔριον haben einige Handschriften σήμ. ἢ αὔρ. — Mit Unrecht hat Griesbach die Conjunctive πορευσώμεθα, ποιήσωμεν, κερδήσωμεν aus wenigen Handschriften in den Text aufgenommen, da sonst der conjunct. fut. in der griechischen Grammatik fehlt; doch vgl. Winer, S. 69. — ποιήσομεν verweilen, wie auch im Lateinischen facere, vgl. Apstg. 15, 33. — Aus πάλιν

hat Semler beweisen wollen, daß der Brief an die Bewohner irgend einer großen Stadt, wo Kaufleute lebten, gerichtet sei. — Zu τήνδε τήν vgl. Winer, S. 140.

V. 14 — 17. werden in einem Zwischensatze, in dem V. 14. wieder eine Parenthese bildet, diese Reichen als sorglose Thoren geschildert. De Wette schließt nur die Worte ποία — ἀφανιζομένη in Parenthese, die allerdings auch wieder einen Gedanken für sich bilden, der aber doch wohl genau mit οἵτινες — αὔριον zusammenhängt. — τὸ τῆς αὔριον für τὸ τῆς αὔριον ἡμέρας ἐσόμενον. De Wette übersetzt richtig: ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν; denn was ist euer Leben? Augusti denkt falsch an Gras, gramen, wie 1, 10. 11. Matth. 6, 30. — ἀτμίς Hauch. — ἀφανιζ. ähnlich Hiob 8, 9. Ps. 102, 11.

V. 15. Ἀντὶ τοῦ λέγειν ist auf λέγοντες V. 13. zu beziehen. — In der Stelle ἐὰν ἐκεῖνο haben Fritzsche und Bornemann gestritten, wo der Nachsatz anfange, und ob ζήσωμεν und ποιήσωμεν oder ζήσομεν und ποιήσομεν zu lesen sei. Griesbach hat beide Male den Conjunctiv, Grotius, Carpzov, Hottinger, Schultheß, Fritzsche blos einmal den Indicativ ποιήσομεν, wonach de Wette übersetzt: so der Herr will, und wir leben, wollen wir das oder jenes thun. Erasmus, Wetstein, Gebser haben beide Male den Indicativ ζήσομεν κ. ποιήσομεν, und fangen den Nachsatz mit καὶ ζήσομεν an; so Gott will, so werden wir leben u. s. w. Winer, S. 236., findet gar keinen Nachsatz in diesen Worten.

V. 16. Zusammenhang: Statt dieses also zu sagen, rühmt ihr euch in eurem Uebermuth. — ἀλαζονεία erklären Storr und Pott durch arrogantia. — πονηρά nimmt Pott für ἁμαρτία, wie Sir. 9, 10. 11. 1 Kor. 1, 31. und im folgenden Verse.

V. 17. Καλὸν ποιεῖν zunächst der Gegensatz von πᾶσα καύχ. Der Sinn dieses Verses, wie ihn alle Erklärer fassen: Böses thun ist Sünde, wäre sehr matt; es scheint vielmehr hier von Unterlassungssünden die Rede zu sein: auch das bloße Nichtthun des Guten ist Sünde. Der Sinn der ganzen Stelle also: ihr rühmt euch in eurem Uebermuth; aber wenn ihr auch nicht danach handelt, so ist schon dies

Rühmen etwas Böses, denn schon das bloße Unterlassen des Guten mit Absicht (εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν) ist eine Sünde. Mit Unrecht hat man denn auch V. 17. für eine Apostrophe gegen die Juden gehalten, und deshalb Bahrdt und Hottinger für ein Glossem. Pott hält ihn für eine Einschaltung an die Leser des Briefes.

---

## Kap. V.

Inhalt: Als Fortsetzung des Vorigen: Tadel der Reichen, die im Gefühl ihres Reichthums sich Ungerechtigkeiten gegen arme Mitglieder der Gemeinde erlauben — V. 6. Diese werden darauf zur Geduld ermuntert, weil ihnen ihre Belohnung nicht entgehen wird V. 7 — 11. Zum Schluß ein Anhang aphoristischer Aussprüche: Warnung vor dem Eide V. 12.; Empfehlung des Gebetes im Unglück V. 13—18., und Ermahnung, sich der Irrenden anzunehmen V. 19. 20.

V. 1. hängt nun genau mit 4, 13. zusammen, und in κλαύσατε wird der 4, 9. ausgesprochene Gedanke wieder aufgenommen. — Unnütz scheint die Frage zu sein, wer diese πλούσιοι sind. Semler, Morus, Benson verstehen Juden darunter, und halten das Ganze für eine Apostrophe an diese. Michaelis: Reiche im Allgemeinen, indem er ohne Grund annimmt, daß unter denen, an die Jakobus seinen Brief richtete, wohl keine Reichen waren. Carpzov, Pott erklären es von Judenchristen; aber Augusti denkt ganz falsch an Heidenchristen, an die ja dies Schreiben nach 1, 1. ausdrücklich nicht gerichtet ist. Es sind die schon 2, 6. Erwähnten. — ὀλολύζοντες — ἐπερχομ. versteht Calov vom jüngsten Gericht; Oekumenius, Zwingli, Calvin, Grotius, Mill, Benson, Michaelis, Gebser (mit Beziehung auf Matth. 25, 31.) beziehen es auf die Zukunft Christi. Pott sucht beide Vorstellungen mit einander zu verbinden. Augusti am leichtesten: es ist überhaupt die Zeit gemeint, wo

Gott die gottlosen Reichen bestrafen wird; aber welches ist die Zeit? das ist eben die Frage.

V. 2. Das hier Gesagte giebt einigen Aufschluß über die Zeit des Unheils, welches den Reichen bevorsteht. Uebrigens sieht der Verf. in einer Art von prophetischer Begeisterung das Zukünftige schon als geschehen an, und braucht daher das Perfectum; vgl. Winer, S. 224. — Hottinger und Pott nehmen σήπειν für φθείρεσθαι; Semler und Gebser dagegen fassen es wegen der Aufzählung verschiedener Arten von Schätzen im Folgenden eigentlich, und verstehen deshalb unter πλοῦτος Getraide, Obst, Wein. — ἱμάτια in Beziehung auf 2, 2. — Zu σητόβρωτα vgl. Matth. 6, 19.

V. 3. Ὁ χρυσὸς — κατίωται lächerlicher Weise haben die Ausleger hier mit der Bemerkung, daß Gold nicht roste, ihre physikalischen Kenntnisse an den Tag gelegt. Pott übersetzt daher: die Farbe und den Glanz verlieren, was Semler noch näher durch langes vergraben Liegen erklären will. — εἰς μαρτύριον übersetzt Augusti durch documentum: wenn ihr seht, wie der Rost eure Kostbarkeiten anfrißt, so erinnert euch dabei, daß ihr selbst eben so gut verzehrt werden sollt. Meyer: notos vos facit tanquam divites. Pott nimmt es mit Carpzov für ἔλεγχος. Am besten mit Gebser: der Rost jener Schätze wird gegen euch Zeugniß ablegen, daß ihr nämlich so vergängliche Schätze statt der unvergänglichen gesammelt habt. — φάγεται ein späteres hellenistisches Futurum. — Der Syrer und nach ihm Knapp ziehen ὡς πῦρ zum Folgenden, besser wird es mit φάγεται verbunden; aber freilich irren Morus und Hottinger, die nach einem Sprachgebrauch des Hippokrates πῦρ durch Fieber übersetzen. Die alten Ausleger denken nicht unpassend an die Höllenstrafen, vgl. Mark. 9, 43. Luk. 16, 24. — Warum Augusti σάρκας ὑμῶν durch: eure wohlgemästeten Leiber übersetzt, ist nicht einzusehen; es steht für ὑμᾶς (Gebser); doch mag es auch mit Schneckenburger emphatisch gefaßt werden. — ἐθησαυρίσατε — ἡμέραις wir übergehen die Erklärung, wonach ὡς πῦρ zu diesen Worten gezogen wird: als ein Feuer habt ihr euch Schätze ge-

ſammelt; womit die Lesart ὃ ἐθησαυρ. bei Griesbach genau zuſammenhängt; auch ergänzen wir weder γάρ, noch mit Schott ὀργήν aus Röm. 2, 5.*), und bemerken nur, daß ſeit Grotius ἐν ἐσχάτ. ἡμέρ. häufig für εἰς genommen worden iſt. Von den vielen Auslegungen, die dieſe Stellen erlitten, und welche Theile, S. 251. ſorgfältig aufgezählt hat, erwähnen wir nur die von Auguſti: es wird nun nicht mehr lange währen, ſo u. ſ. w., und von Gebſer: alles euer Schätze Sammeln hilft euch nichts, ihr habt darin ſehr thöricht gehandelt, denn die jetzige Ordnung der Dinge hört bald auf, ein neues Sein wird beginnen, und in dieſem fragt niemand nach euren Schätzen. Aber abgeſehen davon, daß beide Erklärungen etwas Willkürliches haben und einen Sinn in die Stelle legen, den wir wenigſtens nicht finden können, ſo würde danach auch der Verf., der in dieſem ſo wie im folgenden Verſe prophetiſch ſich in die Zukunft verſetzt hat, zu plump in dieſen wenigen Worten in die Gegenwart zurückſinken. Alle Schwierigkeiten glauben wir durch eine ganz einfache, wortgetreue Ueberſetzung zu heben, indem wir uns die Aenderung erlauben, das Ganze als Frage aufzufaſſen: Habt ihr euch Schätze geſammelt an dem Tage des Gerichtes? d. h. ſie vorzuzeigen, vgl. V. 1., was der Verfaſſer vielleicht mit Beziehung auf Matth. 6, 19—21. Luk. 12, 34. ſagt. Wir hoffen bei dieſer Erklärung dem Vorwurf zu entgehen, daß wir ἐν in dem Sinne von εἰς auffaſſen, was die grammatiſch oberflächliche Exegeſe der älteren Erklärer ſich allerdings unbedingt erlaubte, und von Winer in ſeiner Gr. S. 349. trefflich widerlegt worden iſt; aber dennoch müſſen wir bemerken, daß der Grieche häufig ἐν ſetzte, wo wir nach einer andern Begriffsanſchauung εἰς verlangen und auch im Deutſchen brauchen. Daher überſetzen wir hier: habt ihr euch Schätze geſammelt zu den letzten Tagen? Dieſe ἐσχάται ἡμέραι ſind nun nicht, wie Gebſer und Schneckenburger meinen, die letzten Tage vor der V. 7. erwähnten παρουσία τ. κ., ſondern der Tag des Gerichtes, von dem Mark. 13, 24. auch im Plural geſprochen wird. Doch wird der Sinn

*) Carpzov überſetzt danach willkürlich ἐθησαυρ. durch poenam sibi congerere.

unſrer Auffaſſung nicht verändert, wenn man jene Zeit darunter verſtehn will; ſondern er bleibt derſelbe: habt ihr euch ſolche Schätze geſammelt, die der Herr (Matth. 6, 19.) von euch verlangt, und die am Tage des Gerichtes ein gutes Zeugniß (μαρτύριον) für euch ablegen können? Antwort: nein, denn ſtatt die Arbeiter zu belohnen, mäßig zu leben, Gerechte zu beſchützen, was die Schätze für den Himmel und den Gerichtstag ſind, habt ihr (nach V. 4 — 6.) von allen dem das Gegentheil gethan.

V. 4. Auch habt ihr eure irdiſchen Schätze auf eine unrechtmäßige Weiſe erworben, und ſo doppelte Strafe verwirkt, indem ihr den Arbeitern auf euren Feldern ihren Lohn vorenthaltet, was nach 3. Moſ. 19, 13. bei den Juden ſtreng unterſagt war. — ὁ μισθός wird durch das folgende βοαί erklärt; da es eigentlich heißen ſoll: die Arbeiter, denen der Lohn vorenthalten iſt, ſchreien. — κράζει nach hebräiſcher Vorſtellungsweiſe, wie 1 Moſ. 4, 10. — σαβαώθ das hebr. צְבָאוֹת, das die LXX Pſ. 24, 10. durch δυνάμεων überſetzen; Geſenius: Gott der Himmelsheere.

V. 5. Σπαταλάω vgl. 1 Tim. 5, 6. — ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν für ὑμᾶς, wie לִבָּהּ סָעַד Richt. 19, 5.; daher Wolf und Storr unrichtig stomachos vestros, wie Pſ. 104, 15.; doch vgl. Winer S. 137. — ὡς ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς, wofür der cod. alex. mit Weglaſſung von ὡς lieſt ἐν ἡμέραις, erklären Wolf, Auguſti, Pott, Hottinger, Wahl, Schultheß wie εἰς ἡμέραν: ihr habt euch gemäſtet, wie man Schlachtthiere zum Schachttage zu mäſten pflegt. Michaelis, Grashof, Gebſer: die Pflege eures Körpers hilft euch nichts, denn die Zeit, wo ihr es thut, iſt der euch bevorſtehende Schlachttag, der Tag eures Unterganges; auch erklärt ſo, wie es ſcheint, Winer, S. 351. Allein dieſer etwas gezwungnen Auslegung ſteht geradezu das vom Verf. gebrauchte ὡς entgegen. Calvin, Beza, Grotius: tanquam die mactationis sc. victimarum; doch denkt Grotius vielleicht mit Unrecht an victimas pacificas. Auch hier ſcheint Jakobus ein Bild aus dem Landleben zu entlehnen, und ſo giebt die einfachſte Ueberſetzung auch den natürlichſten Sinn: ihr habt euch gemäſtet, wie an einem Schlachttage, wo man auch einem

ungewöhnlichen Genuſſe ſich hinzugeben pflegt. Daß übrigens die LXX Jer. 12, 3. לְיוֹם הֲרֵגָה εἰς ἡμέραν σφαγῆς überſetzen, beweiſt nicht, wie Auguſti meint, daß allegoriſch der Tag der Strafe bezeichnet ſei; auch finden wir nicht mit Schneckenburger hier eine Anſpielung auf den Tag vor dem Paſcha, der zum Schlachten der Opferthiere beſtimmt war.

V. 6. Warum Gebſer ἐφονεύσατε mit Berufung auf 4, 2. nicht durch tödten überſetzen will, ſondern bis auf den Tod verfolgen, iſt nicht einzuſehen; es heißt weder hier wie dort ſo; Michaelis denkt gar an Beraubung des Vermögens. — Unter δίκαιον hat Grotius nach dem Vorgange von Oekumenius, Theophylakt, Beda Chriſtus verſtanden; aber ſowohl der Troſt, der V. 7. den unterdrückten Gerechten gegeben wird (Gebſer), als die Anrede an die Unterdrücker V. 1., worunter wir Chriſten verſtehen müſſen, nöthigt uns zu der Annahme, daß collectiviſch hier Arme aus der Gemeinde gemeint ſind; vgl. Weish. 2, 10. Pott falſch: christiani a Iudaeis oppressi. — οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν faſſen einige paſſiviſch: nicht wird euch widerſtanden, nämlich von Gott: ſo Schöttgen, Meyer; von einem Menſchen: ſo Jaspis, Schott. Andre: activiſch, und zwar Benſon als Frage, indem er κύριος willkürlich dazu denkt: ſollte ſich euch der Herr nicht widerſetzen? Bentley ſchlägt vor, ſtatt οὐκ zu leſen ὁ κύριος ἀντ. ὑμῖν. Auguſti: und er that euch doch nichts zu Leide; Gebſer, de Wette: er widerſteht euch nicht, nämlich der Gerechte, vgl. Matth. 5, 39. Am beſten nehmen wir an, daß der Verf. in dieſer affectvollen Rede die Partikel γάρ ausgelaſſen hat, was nichts ſeltnes iſt, und ſo haben wir hier den Grund für das Vorige: ihr tödtet den Gerechten, denn er widerſetzt ſich euch nicht. Beda zieht übrigens ὡς ἐν ἡμ. σφαγῆς zu dieſem Verſe, was aber nur einen paſſenden Sinn giebt, wenn man es mit ἐφονεύσ. verbindet.

V. 7. Herder behauptet zwar, daß der Verf. hier den Vorhang fallen laſſe, aber dennoch iſt nicht zu überſehen, daß dieſer V. genau mit dem vorigen zuſammenhängt, indem hier dieſelben angeredet werden, die V. 6. unter dem Collectivbegriff des δίκαιος zuſammengefaßt ſind; und zwar macht Gebſer mit Recht darauf aufmerkſam, daß der Verf. ſie erſt

in der Natur und dann in der Schrift V. 10. Trost suchen läßt. — μακροθυμήσατε das hebr. אֶרֶךְ אַפַּיִם ἕως τ. παρουσίας τ. κ. erklären Oekumenius, Theophylakt, Beda von dem Einfall der Römer und der Zerstörung Jerusalems; Grotius: von dem Gericht Christi über das jüdische Volk, Matth. 25. Luk. 21., dann aber auch über das ganze Menschengeschlecht; Calvin: von der liberatio postrema; die katholischen Erklärer Estius, Justinian, Lorinus, Cornel. a Lapide: von dem Tode im Allgemeinen; Hottinger: von der Wiederkunft Christi zum jüngsten Gericht; Augusti versteht unter κυρίου Gott, und die ganze Stelle von der Zeit, wo Gott die ungerechten Menschen bestrafen wird; wozu aber nicht die, freilich schon von Luther gemachte und gegen die Aechtheit des Briefes benutzte Bemerkung hinreicht, daß Jakobus nur selten Christi erwähnt. Am besten verstehen wir mit Gebser darunter die Wiederkunft Christi, die von den Aposteln auf das Bestimmteste noch zu ihrer Zeit erwartet wurde, s. Baumgarten-Crusius, bibl. Theologie, S. 446., wo auch die dahin gehörigen Stellen. — ἐκδέχεται. Storr falsch: accipere. — μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ, wofür jüngere Handschriften αὐτὸν lesen, de Wette: sich geduldend ihretwegen, vgl. Hebr. 6, 12. 15. Das Gleichniß ist also: wie der Landman auf den Regen warten muß, um zur Erndte zu gelangen, so wartet ihr auf die rächende Ankunft des Herrn. — ἕως — ὄψιμον es ist bekannt, daß in Palästina zwei periodische Regen fallen, der Frühregen ὑετὸς πρώϊμος יוֹרֶה im Oktober, und der ὄψιμος מַלְקוֹשׁ, Spatregen im April vor der Erndte, vgl. 5 Mos. 11, 14. Joel 2, 13.; daher übersetzt Luther falsch: Morgen- und Abendregen; und aus gleicher Unkunde lassen Mill, Michaelis, Semler nach dem Vorgange von Cassiodorus auf Grund weniger Handschriften und Uebersetzungen ὑετόν aus, und verbinden πρώϊμον und ὄψιμον mit καρπόν; daß dieser Auslegung aber V. 17. entgegenstehe, wie Augusti meint, ist nicht einzusehen.

V. 8. Στηρίξατε τ. καρδ. vgl. Ps. 31, 25; Baumgarten erklärt es durch: euch selbst. — Zu den Worten ὅτι ἡ παρ. τ. κ. ἤγγικε vgl. Matth. 24, 33. 1 Thess.

5, 2. Phil. 4, 5. Der Verfaſſer ſcheint auf Mißhelligkeiten hinzudeuten, die bereits zwiſchen den Juden und Römern ausgebrochen ſein mochten und mit der Zerſtörung Jeruſalems, die der Wiederkunft Chriſti nach ſeinen eignen Worten (vgl. Matth. 24, 2 — 15. Luk. 13, 34. 35.) vorangehen ſollte, endigten. Nur ſo ſcheint die beſtimmte Zuverſicht der Worte ἡ παρ. τ. κ. ἤγγικε (perfect.) und κριτὴς π. τ. θυρῶν zu erklären zu ſein. Uebrigens iſt die Steigerung in den Ausdrücken μακρ. ἕως τ. παρ. τ. κ. V. 7., ἡ παρ. τ. κ. ἤγγικε V. 8. und κρ. π. τ. θ. ἕστηκεν V. 9. nicht zu überſehen.

V. 9. Στενάζετε κατ' ἀλλήλ. überſetzen Carpzov und Storr vociferari; Pott: nolite mutuis lamentationibus impatientiam vestram augere; Michaelis, Stolz: faßt keinen Groll gegen einander; Andre: Böſes wünſchen; Auguſti: gebt einander keine Veranlaſſung zum Seufzen; Hottinger, Schultheß, Gebſer, Grashof: klagt nicht laut gegen einander. Aber στενάζειν ſcheint eher das Gegentheil zu bedeuten, daher am beſten: murret nicht gegen einander, mit Beziehung auf die im Stillen ſchleichende Verläumdung. — ἵνα μὴ κριθῆτε ſcheint eine Anſpielung auf Matth. 24, 23. zu ſein; Bahrdt nimmt κριθ. aus einer Handſchrift, wo es wahrſcheinlich Gloſſe iſt, für κατακριθῆτε; Hottinger wie V. 12.: ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε. Semler erklärt ganz falſch: damit ihr nicht den Juden ähnelt und bei der Eroberung von Jeruſalem von den Römern für Juden gehalten werdet. — Die Worte ἰδοὺ — ἕστηκεν enthalten keineswegs, wie Theile, S. 262. vermuthet, einen zweiten Grund für μὴ στενάζετε, ſondern den Grund für ἵνα μὴ κριθ., denn ἰδού iſt gleich γάρ. Natürlich iſt unter κριτής niemand anders als Chriſtus zu verſtehn, vgl. Apſtg. 17, 31. 2 Tim. 4, 1., wiewohl Roſenmüller, schol. ad. h. l. an einen menſchlichen Richter denkt. Zu πρὸ τ. θυρῶν ſ. V. 8. Die Anſpielungen, die Grotius hier auf 1 Moſ. 4, 7. und Auguſti auf 2 Moſ. 12, 23. finden, ſind ganz unſtatthaft.

V. 10. Zweiter Troſt aus der Schrift, wie Matth. 5, 12. — Daß κακοπάθεια und μακροθυμία nicht

synonym zu fassen sind, haben gegen Rosenmüller und Hottinger schon Storr, Gebser, Grashof bewiesen. — τοὺς προφήτας vgl. Hebr. 11, 35 — 38. — Theile und Lachmann behalten ἐν vor τῷ ὀνόματι κυρ., wo dann der Sinn klar ist: im Auftrage des Herrn; die Lesart bei Griesbach ohne ἐν erlaubt noch die Erklärung Augusti's: zur Ehre Gottes; es ist das hebr. בְּשֵׁם יְהוָה 1 Sam. 17, 45.

V. 11. Zu τοὺς ὑπομείναντας vgl. 1, 12. — Der Verf. beweist seine im vorigen Verse allgemein ausgesprochne Behauptung noch durch das Beispiel des Hiob. — τὸ τέλος κυρίου verstehen nach Augustin und Beda Estius, Wetstein, Lösner von dem Tode Christi, indem sie εἶδετε wörtlich fassen; dagegen vgl. Hebr. 3, 19. Nach dem Syrer erklären es Erasmus, Grotius und alle Neuere von dem Ende, welches der Herr dem Hiob bereitete; nur de Wette weicht ab, indem er übersetzt: das Ende seiner Leiden durch den Herrn; so auch Gebser. So hart diese Auslegung auch ist (vgl. 2 Kor. 11, 26. Winer, S. 157. 204.), so ist doch wegen der folgenden Worte die andre ganz und gar zu verwerfen; und Schneckenburger hat nicht nöthig, die Rechtfertigung unsres Verfassers deshalb zu übernehmen, daß er an dieser Stelle nicht des Todes Christi Erwähnung gethan. — Die Lesart πολυεύσπλαγχνος ist Glosse, πολύσπλαγχνος aber ein ἅπαξ λεγόμενον, vgl. 2 Mos. 34, 6. Ps. 103, 8.; doch hält Schneckenburger, Beitr. S. 195., diese Stelle mit Unrecht für ein Citat.

V. 12. Da der Schluß des Briefes, der als Anhang zerstreute Bemerkungen über verschiedene in das Christenleben einschlagende Verhältnisse und Zustände enthält, ohne Zusammenhang mit dem Vorigen, abgerissen für sich dasteht, so hat Rauch in seinem exegetisch-kritischen Versuch über den Brief Jakobi, in Winers und Engelhardts neuem kritischen Journal, B. 6. St. 3. S. 290. aus dem ganzen Plan des Briefes, aus einigen Widersprüchen des Inhaltes dieser letzten Verse mit dem frühern Theile der Schrift und aus der Verschiedenheit der Sprache zu beweisen gesucht, daß dieser letzte Abschnitt: 5, 12 — 20., nicht von Jakobus oder wenigstens nicht von demselben, der 1 — 5, 7. geschrieben, auch nicht

zu derſelben Zeit verfaßt ſein könne: eine Anſicht, die Hagenbach ebendaſelbſt B. 7. St. 4. S. 395. um ſo leichter widerlegen konnte, als ſie jedes kritiſchen Zeugniſſes ermangelt. Aber auf der andern Seite iſt jeder Verſuch vergebens, den nothwendigen Zuſammenhang dieſer Schlußworte mit dem Vorigen nachzuweiſen, wenngleich Beda, Lorinus u. a. wohl mit Recht annahmen, es beziehe ſich die Ermahnung gegen das Schwören V. 12. noch auf die Warnung vor dem Mißbrauch der Zunge 1, 26. und hänge durch das Vorhergehende genau damit zuſammen (die Verbindung mit den folgenden Verſen iſt dadurch noch nicht hergeſtellt). Der lebhafte Charakter aber der ganzen Schrift und die kurze, abgebrochne Schreibart ihres Verfaſſers ſcheint auch dieſe letzten, aphoriſtiſch hingeworfenen Worte als ſein Eigenthum um ſo mehr zu rechtfertigen, als wir auch Paulus häufig in derſelben Art ſeine Briefe ſchließen ſehen, vgl. 2 Theſſ. 3. 1 Tim. 6. — Zu V. 12. vgl. Matth. 5, 34 — 38., obwohl es nicht wahrſcheinlich iſt, daß unſer Verfaſſer dieſe Worte aus jener Stelle entlehnt, ja auch nur das Evangelium des Matthäus gekannt habe. Daß Jakobus hier nur gegen den Mißbrauch des Eides eifere, wie nach Auguſtin die Jeſuiten außer Juſtinian, ferner Calvin, Grotius, Michaelis, Semler, Storr, Roſenmüller, Morus, Ammon und auch Schneckenburger annehmen, läßt ſich aus den Worten ſelbſt nicht beweiſen, da vielmehr der Eingang πρὸ πάντων im Gegentheil darauf hinweiſt, daß der Verfaſſer das Schwören überhaupt unterſagen will, wie auch ſchon unter den Aeltern Chryſoſtomus, Hieronymus, Oekumenius, Beda geſehen haben und Nitzſch, Pott, Hottinger, Gebſer, Grashof mit Recht ihnen darin gefolgt ſind. Auguſti will deshalb gar Jakobus für einen Eſſener halten. Der Streit hierüber iſt im Ganzen derſelbe, der über jene Stelle bei Matthäus geführt worden iſt; allein es iſt nicht einzuſehen, wie man die Worte μήτε ἄλλο τινὰ ὅρκον anders als von einem gänzlichen Unterſagen des Schwures verſtehen will; wir glauben vielmehr, daß nur dogmatiſche Befangenheit einer ſolchen Erklärung ſich widerſetzen kann, und recht gut dieſe Worte des Schülers zur nähern Beſtimmung und zu ſichererm Verſtändniß jener des Meiſters im Evan-

gelium benutzt werden dürfen. — ἤτω Nebenform für ἔστω, ſ. 1 Kor. 16, 22. Winer, S. 73. — Warum wir δέ mit Schneckenburger weniger: ſondern, als: aber vielmehr, überſetzen ſollen, iſt nicht einzuſehen. — τὸ ναί, ναί erklären Luther: es ſei euer Wort ja, das ja iſt; Storr, Hottinger: euer Ja ſei blos ja; beſſer Pott, Schultheß, Gebſer, de Wette, Fritzſche (zu Matth. 5, 37.): euer Ja ſei wirklich ja. — Statt ὑπὸ κρίσιν leſen aus jüngern Handſchriften Erasmus, Luther, Grotius: εἰς ὑπόκρισιν in Heuchelei. Die Lesart εἰς κρίσιν ſcheint aber, wie Pott ſchon bemerkt, bloße Gloſſe zu ſein. — πέσητε Gebſer, Auguſti: damit ihr nicht ſtraffällig werdet; Morus: damit ihr nicht in gerichtliche Unterſuchung fallet; vgl. 2 Moſ. 20, 7.

V. 13. Ψαλλέτω sc. τῷ θεῷ, ſteht dem προσευχέσθε gegenüber. — Mit Unrecht ſetzen Calvin, Wetſtein, Lachmann hinter ὑμῖν und εὐθυμεῖ τις Fragezeichen. — κακοπαθεῖ hält Auguſti für gleichbedeutend mit ἀσθενεῖ V. 14; Beza, Semler, Hottinger beziehen es wegen des Gegenſatzes zu εὐθυμεῖ auf Betrübtheit des Geiſtes. Roſenmüller denkt mit Unrecht an Dämoniſche. Uebrigens vgl. Winer, S. 234.

V. 14. Πρεσβυτέρους die Aelteſten, die in der apoſtoliſchen Zeit zugleich die Aufſicht über die Gemeinden führten, und daher noch gleichbedeutend mit ἐπίσκοποι waren, vgl. Tit. 1, 5. 7. 1 Petr. 5, 1. Nach Storr, Meyer beſaßen ſie das 1 Kor. 12, 9. erwähnte χάρισμα ἰαμάτων, und verrichteten Wunderkuren damit. Allein der Zuſatz ἀλείψ. αὐτὸν ἐλαίῳ in Verbindung mit Mark. 6, 13. Luk. 10, 34. iſt einer ſolchen Auffaſſung ganz zuwider, da der Verfaſſer das Oel offenbar als Heilmittel empfiehlt, wofür es im ganzen Orient galt; ſo auch Schneckenburger, Beitr. S. 205. Auch macht Roſenmüller darauf aufmerkſam, daß zwar Wetſtein aus dem Talmud beweiſt, es habe dieſe Sitte bei den Juden beſtanden, die Aelteſten zu den Kranken zu rufen, und ſei von dieſen vielleicht zu den Judenchriſten übergegangen, daß ſie ſich aber durchaus nicht bei den Heidenchriſten nachweiſen laſſe; vgl. ἀλλήλοις V. 16. Das Mißverſtehen dieſer Stelle ſchenkte der Kirche das Sa-

crament der letzten Oelung. Wie viel übrigens der Verfasser von der Heilung dem Gebete zuschreibt, erklärt er selbst im folgenden Verse. — Bei προςευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν*) denkt Schneckenburger an das Auflegen der Hände; besser die einfache Uebersetzung: sie mögen für ihn beten, wie ὑπέρ V. 16. — ἐν ὀνόματι τ. κ. wird gewöhnlich auf ἀλείψαντες bezogen; Gebser will es mit προςευξάσθωσαν verbinden und in Beziehung auf Joh. 14, 13. 16, 23. mit Augusti unter τ. κυρίου Christus verstehen; ἐν τῷ ὀνόμ. übersetzt er aber falsch: in Beziehung auf den Herrn. Andre: unter Anrufung Gottes; besser: im Vertrauen auf Gott, oder auf Christus bezogen: im Auftrage des Herrn; s. Mark. 6, 7 — 13. Gebser, Grashof, Schneckenburger denken nicht mit Unrecht bei dieser ganzen Stelle noch an den geistigen Beistand der Vorsteher, da dieser vielmehr dem Verfasser die Hauptsache zu sein scheint, was offenbar der Aorist ἀλείψαντες anzeigt. Die vielen verschiedenartigen Erklärungen, die man übrigens hier versucht hat, und die Theile, S. 271. sorgfältig aufzählt, scheinen durch diese einfache Auffassung erledigt zu sein.

V. 15. Ἡ εὐχὴ τ. πίστεως das vertrauensvoll auf den Beistand des Herrn rechnende Gebet, vgl. Mark. 5, 36. 6, 5. 6. Luk. 18, 42. — σώσει wollen Pott, Gebser und fast alle Neuere in uneigentlicher, blos geistiger Bedeutung auffassen und überhaupt die ganze Stelle nicht wörtlich verstehen. Allein in Betracht der Stellen Sir. 38, 9. Mark. 16, 18. Luk. 9, 1. und in unserm Kapitel V. 17. scheint es uns außer allem Zweifel zu sein, daß der Verfasser dem Gebete eine besondere Kraft zuschreibt (vgl. Joh. 11, 41. 42. 1 Joh. 5, 14 — 17.), deren Wirkung er freilich zuletzt von dem Herrn ableitet. Daher nehmen wir ἐγερεῖ auch wörtlich, nach de Wette: er wird ihn aufrichten, vgl. Mark. 5, 41., eine Auffassung dieser Worte, die auch Augusti zu billigen scheint; aber er irrt, wenn er im Folgenden ἁμαρτίας von solchen Vergehen erklärt, wodurch der Kranke sich den Unwillen der Gemeinde zuzieht,

*) Daß diese Worte eine doppelte Auffassung erlauben, zeigt Winer, S. 345.

die ihm aber von den Aeltesten vergeben (ἀφεθήσεται) werden sollen. Vielmehr liegt diesem Ausspruch die jüdische Vorstellung zu Grunde, daß schwere Krankheiten Strafen für schwere Sünden seien, s. 1 Mos. 20, 17. 18. 5 Mos. 28, 15. Ps. 37, 9. Joh. 5, 14. 9, 2. und daß ihre Heilung zugleich ein Zeichen der Sündenvergebung sei, 1 Chron. 7, 13. Jes. 43, 24. Matth. 9, 2.; darum ist ἀφεθήσεται auf κύριος zu beziehen vgl. Röm. 4, 7.

V. 16. Dieser V. hängt nun ganz genau mit dem Vorigen zusammen, woher Carpzov mit Unrecht hier einen neuen Abschnitt anfängt; auch faßt er den Sinn der Worte ἐξομολ. — παραπτώματα, wiewohl Augusti ihn billigt, falsch: wenn einer den andern beleidigt hat, so gestehe er es ein, und bitte um Verzeihung. παραπτ. sind vielmehr die ἁμαρτίαι des vorigen Verses, oder ὀφειλήματα (Matth. 6, 12.); daher hier: seine Sünden gegenseitig bekennen; was, wie Schneckenburger bemerkt, schon bei den Juden üblich war. Daß ἐξομολογεῖσθαι eine tiefere Bedeutung als das bloße ὁμολογεῖν hat, zeigt Petzold in seiner Abhandlung de mutua peccatorum confessione in epist. Iac. c. 5, 16. — Uebrigens bemerkt Gebser richtig, daß Pott willkürlich und falsch ἀλλήλοις auf πρεσβυτέρους V. 14. beziehe, da vielmehr hier von allen Mitgliedern der Gemeinde die Rede ist. In demselben Irrthum haben nach Origenes und Augustin die katholischen Ausleger hier die confessio sacramentalis, die dem Priester geschehen müsse, finden wollen. — εὔχεσθε vgl. προσευξάσθ. V. 14. — ἰαθῆτε nehmen Grotius, Petzold, Carpzov, Wahl, Augusti, Gebser wieder in der metaphorischen Bedeutung: von Sünden geheilt werden; allein wir haben gesehen, daß dem Juden die Heilung von der Krankheit und Sündenvergebung dasselbe war, und fassen daher auch hier das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung auf, besonders da in diesen Versen von wirklich Kranken die Rede ist. — Die Worte πολὺ — ἐνεργουμένη verlangen auch geradezu eine solche wörtliche Auffassung und zeigen deutlich, daß Jakobus dem Gebete eine bestimmte Wirkung zuschreibt. Falsch ist die gekünstelte Erklärung von ἐνεργουμένη: das durch den h. Geist inspirirte, oder das mit dem Glauben ver-

bundene Gebet. Die Itala überſetzt: frequens; die Vulgata: assidua; Luther: ernſtlich. Die gewöhnliche Bedeutung: wirkſam, die auch de Wette hat, erklären Morus und Pott mit Recht für Pleonasmus, welcher letztere es durch einen Grácismus für πολὺ ἰσχύει ἐνεργεῖν erklären will; Wolf, Bretſchneider: preces ardentes; Semler hält es für unächt; am beſten mit Auguſti: das eifrige Gebet. — Zu δίκαιον vgl. V. 6.

V. 17. Den zuletzt gethanen Ausſpruch erläutert der Verfaſſer durch ein Beiſpiel aus der Geſchichte. Da ſich aber von dieſem Gebete des Elias in der Erzählung der hier erwähnten Begebenheit 1 Kön. 17. keine beſtimmte Nachricht findet, und die von Grotius und Bengel gegebene Ueberſetzung der daſelbſt V. 1. enthaltenen Worte אֲשֶׁר־עָמַדְתִּי לְפָנָיו quem precibus oravi von Auguſti als falſch zurückgewieſen iſt, ſo folgen die neuern Erklärer alle der von Storr aufgeſtellten Vermuthung, daß Jakobus dies aus der Tradition entnommen habe. Allein er hatte offenbar Recht, das Gebet des Elias aus der dortigen Erzählung im Buch der Könige zu folgern, und wir wundern uns ſehr, daß keiner der Exegeten darauf gekommen iſt, die Worte כִּי אִם־לְפִי דְבָרִי am Schluſſe jenes Verſes, die de Wette richtig: „außer zufolge meines Wortes“ überſetzt, auf das hier erwähnte Gebet des Elias zu beziehen, die uns eine klare Andeutung davon zu enthalten ſcheinen, vgl 1 Kön. 18, 42. Da aber 18, 1. nur drei Jahre der Dürre erwähnt, hier aber drei Jahre und ſechs Monate genännt werden, ſo darf man um ſo eher noch eine verloren gegangne ſchriftliche Quelle annehmen, aus der Jakobus neben jenen Worten 17, 1. ſchöpfte, als auch Luk. 4, 25. gegen die Ueberlieferung des A. T. mit unſerm Verfaſſer in dieſer Zahlenangabe übereinſtimmt. Die gezwungne Erklärung, daß im Buch der Könige von der Zeit an gerechnet werde, wo der Regen zuerſt ausblieb, bis auf die Zeit, wo er wieder fiel, was im dritten Jahre geſchah; hier aber von da an gezählt ſei, wo der Regen vor der Dürre zum letzten Mal fiel, da es nach V. 7. nur zwei Hauptregenzeiten in Paläſtina gab, verdient eben ſo wenig Berückſichtigung, als Auguſti's wunderliche Vermuthung, in der ältern Urkunde 1 Kön. 17. ſei die runde, in der viel ſpätern

aber bei Jakobus die bestimmtere Zahl angegeben! — γῆς scheint nach der alttestamentlichen Erzählung wohl nur auf Palästina und dessen Nachbarländer (1 Kön. 18, 19.) zu beziehen zu sein. — ὁμοιοπαθής wird Elias hier genannt, weil er nach Hottinger homo perinde ac nos ist; weniger gut: weil er gleiche Empfindungen und Leidenschaften mit uns hat, wie Gebser meint. Schneckenburger mit Rücksicht auf V. 13. vielleicht am besten: weil er gleiche Schicksale mit uns erfahren hat. Jedenfalls wollte der Verfasser damit andeuten, wie schon Augusti bemerkt, daß Elias nichts mehr als ein Mensch war, vgl. Apstg. 14, 15., und vielleicht den übertriebenen Ansichten, die man damals von diesem Propheten hatte (s. Matth. 17, 10.), entgegentreten. — προσευχῇ προσηύξατο nach Grotius: in tenteoravit; vgl. Winer, S. 390. — Ueber τοῦ μὴ βρέξαι s. Winer, S. 153. 168.

V. 18. Zu πάλιν προσηύξατο vgl. 1 Kön. 18, 42.

V. 19. und 20. verbinden Pott und Augusti mit Recht mit V. 15. und 16., indem sie V. 17. und 18. nur als Parenthese zur nähern Bezeichnung und Erklärung des Schlusses von V. 16. ansehen. Dieses verlangt die Aehnlichkeit des Inhaltes jener und dieser Verse, und Gebser scheint daher mit de Wette zu irren, wenn er diese beiden Verse für sich bestehen läßt, wiewohl nicht zu läugnen ist, daß sie nach dieser Auffassung einen passenden Schlußstein des ganzen Briefes bilden. Der Zusammenhang wäre demnach: Betet für einander, damit ihr geheilet werdet V. 16., denn wer dieses thut V. 19., der u. s. w. — Ἀληθείας ist zwar wahrscheinlich dasselbe, was 1, 18. λόγος ἀληθείας, wie Augusti und Gebser darthun, doch ist in unsrer Stelle offenbar mit Hottinger auch sündhaftes Leben zu verstehen, und daher diese Worte durch ἁμαρτίας V. 15. und παραπτώματα V. 16. zu erklären. — ἐπιστρέψῃ sc. πρὸς τὴν ἀλήθειαν. — Das folgende τίς hat man fälschlich aus dem Texte streichen wollen.

V. 20. Nach ψυχήν schiebt Lachmann aus guten Handschriften αὐτοῦ ein; falsch ist die Lesart αὑτοῦ. — Zu θανάτου vgl. 1, 15., wo gerade wie hier der Tod, das

Verderben als Folge der Sünde dargestellt wird. — Die Worte πλῆθος ἁμαρτ. καλύψει sind verschieden ausgelegt worden. Göpferdt und Pott denken an zukünftige Sünden, so daß καλύψει die Bedeutung von verhüten haben müßte. Alle übrigen Ausleger verstehen mit Recht schon begangne Sünden darunter; allein ein neuer Streit entsteht darüber, wessen Sünden verborgen werden sollen: des Bekehrenden oder des Bekehrten? Für die erstere Ansicht haben sich trotz des selbst in moralischer Hinsicht unpassenden Sinnes, der dadurch diesen Worten untergelegt wird, nach Cassiodor und Beda von den Neuern Erasmus, Aberkas, Augusti und Reuß entschieden; die andre haben dagegen, nach dem Vorgange des Oekumenius, Grotius, Wolf, Wetstein, Baumgarten, Semler, Rosenmüller, Storr, Morus, Stolz, Hottinger, Schott, Schultheß, Gebser, Grashof, Schneckenburger vertheidigt, und wir glauben nicht zu irren, wenn wir uns einer Erklärungsweise anschließen, die auf das Ansehen einer so großen Ueberzahl von Gelehrten sich stützt und überdies durch V. 15. bedingt wird. Was nun die Bedeutung von καλύψει betrifft, so erinnern Augusti und Gebser mit Recht an כִּסָּה, was zugleich den Nebenbegriff des Vergebens hat, und an die sinnverwandten Stellen Spr. 10, 12. Ps. 32, 1. 1 Petr. 4, 8. Der Sinn ist also unzweifelhaft dieser: wer einen Sünder zur Wahrheit zurückführt, der wird eine Seele (nämlich die des Sünders) vom Tode retten und eine Menge Sünden dem Auge des Richters entziehen (ἀφεθήσεται V. 15.); oder wie Steiger zu Petr. 4, 8. will: der wird sie der Vergessenheit übergeben, vgl. Röm. 4, 7. 8. Der Ausdruck πλῆθος ἁμαρτιῶν ist in seiner Unbestimmtheit jedenfalls sehr matt, und mag zunächst Göpferdt auf seinen Erklärungsversuch gebracht haben, der eben deshalb wohl zur Vertheidigung aufforderte, wenn das Lexikon wegen der dort nöthigen Bedeutung von καλύπτειν eine solche nicht unmöglich machte. — Einige Handschriften haben zum Schluß ἀμήν, was aber Griesbach nicht in den Text aufgenommen hat.

Zum Schluß folge eine gedrängte Uebersicht des Gedankenganges, den der Verfasser in diesem Briefe befolgt hat.

Offenbar hat ein ganz bestimmtes Bedürfniß, durch die Verhältnisse der Gemeinde, an deren Spitze Jakobus stand, bedingt, denselben zum Niederschreiben dieses Aufsatzes vermocht. Dieses war kein anderes als das Verlangen, einem Zwiespalte abzuhelfen, der in der Gemeinde selbst zwischen den reichen und armen Mitgliedern derselben ausgebrochen war und sich bis zu Unruhen und Thätlichkeiten (vgl. 4, 1. 2.) gesteigert hatte. Daher bildet den eigentlichen Hauptgedanken, dem alles Uebrige nur theils als Parenthese eingeschaltet, theils als Erläuterung und weitere Ausführung angehängt ist, die Ermahnung der Armen zum Ertragen der Leiden, die sie von den Reichen zu erdulden hätten, indem diese sie durch die That 2, 6., vorzüglich aber durch das Wort 1, 26. (vgl. 2, 12.: οὕτω λαλεῖτε καὶ οὕτω ποιεῖτε) belästigten und verfolgten. So enthält denn 1, 1 — 13., um den Leser gleich von Anfang auf den richtigen Standpunkt zu stellen, eine Ermahnung zum Ertragen von Leiden mit bestimmter Hinweisung (V. 9. 10.) auf die Personen, die der Verfasser dabei im Auge hat. V. 14 — 18. folgt als Parenthese eine Speculation über den Ursprung des Bösen, die den Uebergang zu V. 19 — 27. bildet, wo von dem Mißbrauch der Zunge gehandelt wird, durch den der bedrückte Theil der Gemeinde hauptsächlich zu leiden hatte, und der daher das Thema zum Ganzen bilden sollte. Deshalb wird von 1, 19. — 5, 13. dieser eine Gedanke durchgeführt. So ist denn 2, 1 — 13. nur weitere Ausführung des 1, 22 — 27. Gesagten, dem als Anhang zur nähern Begründung von 2, 8. die Stelle 2, 14 — 16. folgt. Hierauf ist 3, 1. — 4, 13. wieder ganz allgemein, nur mit einzelnen speciellen Seitenblicken, wie 3, 1., gegen den falschen Gebrauch der Zunge gerichtet, nur mit Einschaltung einer Parenthese 4, 1 — 11., über die Bezähmung der Begierden überhaupt; und zuletzt erhält das Gesagte von 4, 11. — 5, 12. wieder seine bestimmte Anwendung auf Reiche und Arme, so daß 5, 7 — 11. der 1, 2 — 12. ausgesprochne Gedanke wiederholt wird; Anfang und Schluß stehen so in genauem Zusammenhang und umschließen das Ganze als Rahmen. Als Anhang, nachdem noch von dem Schaden der Zunge, den sie

durch das Schwören hervorbringt, gesprochen worden 5, 12., wird auch der Nutzen derselben erwähnt, den sie durch Gebet V. 13 — 18. und Belehrung der Irrenden V. 19—20. hat. Der Zweck dieser Abhandlung von der Zunge, die wir kaum einen Brief nennen dürfen, wenn sie gleich durch bestimmte Zeitverhältnisse ins Leben gerufen wurde, scheint also ein doppelter gewesen zu sein: die Nachtheile und Vortheile der Zunge darzustellen; der erste Theil davon liegt vor uns da, an der Ausarbeitung des zweiten, dessen Inhaltsverzeichniß nur noch hinzufügt ist, wurde der Verfasser, vielleicht durch den Tod überrascht, wahrscheinlich verhindert.

# Der Brief des Judas.

## Einleitende Bemerkungen.

Auch bei diesem Briefe handelt es sich, wie schon Hänlein richtig bemerkt, nicht darum, ob er das Werk eines Apostels sei, da wohl nur der Mißverstand Anderer ihn dazu hat stempeln wollen, sondern ob Judas, der Bruder Jesu, sein Verfasser ist. Die Untersuchung hierüber schließt sich genau an die über den Brief des Jakobus an; ist dieser der Bruder des Herrn, was wir im Vorigen dargethan haben, so ist es auch der Verfasser unsrer Schrift, weil er sich selbst V. 1. für den Bruder des Jakobus ausgiebt, den er für viel zu bekannt hält, als daß er ihn noch näher, wenn auch nur durch den Artikel, bezeichnen dürfte. Gewöhnlich wird nun dieser Brief, nach dem Vorgange Tertullians (de habit. mul. c. 3.), dem Apostel Judas, den man für identisch mit dem Matth. 10, 3. erwähnten Lebbäus mit dem Beinamen Thaddäus*) hält, beigelegt, dessen Vater Alphäus und dessen Bruder der jüngere Jakobus sein soll. Diese Annahme wird dadurch bewiesen, daß zu dem Namen Ἰακώβου Luk. 6, 16. Apstg. 1, 13. statt des gewöhnlichen υἱός ganz willkürlich ἀδελφός ergänzt wird. Allein wie schon Olshausen sah, ist diese Uebersetzung, wenngleich selbst von de Wette gegeben, doch falsch, und durch den griechischen Sprachgebrauch nicht zu rechtfertigen; dieser Judas daher nicht ein Sohn des Alphäus, welcher außer Jakobus μικρός nur noch einen Sohn, Joses, hatte, Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. 47. Vielmehr ist er der Sohn eines gewissen Jakobus, was nach

*) Die Etymologie dieser Namen ist schwierig; s. Olshausen, bibl. Comm. Th. 1. S. 322.

dem Vorgange der syrischen Uebersetzung Mayerhoff in seiner Einleitung in die petrinischen Schriften, S. 49. auf eine überzeugende Weise dargethan hat. Deshalb ist Judas Thaddäus*) aus der Untersuchung über den Verfasser dieses Briefes, wenngleich Rosenmüller in s. schol. und Carpzov ihn dafür erklären, unbedingt zu entfernen. Da überdies auch der Verfasser in dem Briefe selbst sich nicht als einen Apostel charakterisirt, sich blos einen δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt (vgl. Jak. 1, 1.), und sich vielmehr V. 17. von den Aposteln auszuschließen scheint, so hat schon Grotius einen gewissen Judas, funfzehnten Bischof von Jerusalem (Euseb. 4, 5.) in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, doch ohne hinlänglichen Grund, wie Wolf, Schmidt gezeigt haben (vgl. Hänlein, introd. in ep. Iud. p. 49.), für den Verfasser gehalten; Dahl (de authentia ep. Petri poster. et Iudae) einen Presbyter des Namens, eben so Eichhorn (Einl. ins N. T. B. 3. S. 646). Auch Jessien leitet den Brief nicht von dem Apostel Judas ab, sondern legt ihn einem andern dieses Namens bei, einem Bruder des Jakobus, Verwandten Jesu, der aber nicht Apostel gewesen. Die Vermuthung Welkers, daß der Apstg. 15, 22. 27. 32. genannte Judas Barsabas**) der Verfasser sein möchte, haben Hänlein und Grashof widerlegt. Dagegen ist nun in neuerer Zeit die Meinung geltend gemacht worden, daß Judas ein Bruder des Jakobus, Sohn des Alphäus und Verwandter Jesu, aber kein Apostel, der Verfasser dieser Schrift sei (vgl. Matth. 13, 55., woraus dies nicht zu folgern ist); so Grashof, S. 130., Schneckenburger, Beitr. S. 214., und, wie es scheint, auch Augusti, Th. 2. S. 85. Nach de Wette, Einl. S. 353., der auch hier sich unbestimmt erklärt, scheint „der Verfasser alles Ansehen, auf das er Anspruch macht, auf seine Verwandtschaft mit dem angesehenen Jakobus zu gründen, der wohl kein andrer als der Sohn des Alphäus oder der Bruder des Herrn sein könne.“ Daß nun aber dieser Jakobus ein Bruder Jesu war, glauben wir im Vorigen genügend er-

*) Dessen Geschichte s. Hänlein, Einl. Th. 1. S. 208.

**) Auch bezeichnet ihn ⲧⲁⲇ, das Aramäische ⲧⲁ, als einer andern Familie angehörig.

wiesen zu haben, und nichts ist wahrscheinlicher, als daß dessen Bruder unser Judas ist. Denn daß Jesus einen Bruder mit Namen Judas hatte, ist nicht nur möglich, sondern sogar aus Matth. 13, 55. Mark. 6, 3. gewiß*). Auch kommt bei Eusebius, hist. eccl. 3, 19., nach einer Nachricht des Hegesippus ein Judas als Bruder Jesu vor. Daher tragen wir kein Bedenken, diesen, der kein Apostel war, für den Verfasser unsrer Schrift zu halten, besonders da Clemens von Alexandrien (strom. 3.) und Credner (Einl. Th. 1. S. 612.) schon diese Ansicht aufgestellt haben. Semler (paraph. in ep. Iud. p. 169.) hält zwar den Brief für unächt, läßt ihn aber im Namen des Bruders Jesu verfaßt sein. Ueber die Lebensverhältnisse desselben fehlen uns freilich alle weitere Nachrichten, und nur so viel ergiebt sich aus dem Berichte des Hegesippus (Eus. h. e. 3, 20.), daß er nicht mehr zur Zeit des Domitian lebte.

Uebrigens hat dieser Brief mehr Zeugnisse des Alterthums für sich, als irgend ein andrer bestrittener aus der Sammlung der katholischen Briefe. Schon Clemens von Alex. erwähnt desselben auf eine ehrenvolle Weise, dann Origenes, Tertullian, Didymus, Ambrosius, Epiphanius, Cyprian, Cyrill von Jerusalem, Athanasius, Gregor von Nazianz, Augustin, Hieronymus. Um so auffallender ist es, daß, im Gegensatz zu einer so bedeutenden Anzahl von Vertheidigern unter den Vätern der Kirche, Eusebius, h. e. 2, 23. 3, 25., den Brief unter die ἀντιλεγόμενα zählt, und die syrische Kirche ihn nicht in den Kanon aufgenommen hat, denn er fehlt in der Peschito. Doch geben Didymus, Hieronymus und Sophronius einen Wink zur Lösung dieses Räthsels, indem sie ausdrücklich sagen, daß man an der Citation apokryphischer Schriften und jüdischer Sagen V. 9. u. 14. Anstoß genommen habe, den Brief für apostolisch zu halten. Apostolisch mußte er aber sein, seitdem die Kirche die Lehre von der Inspiration durch ihr Ansehen geheiligt hatte. Allein dieser

*) Wir wiederholen daher nicht die bereits oben erwähnten Willkürlichkeiten, welche die Exegeten sich erlaubt haben, um an diesen Stellen keine Brüder Jesu zu finden.

Grund des Zweifels war um so schwächer, als auch Paulus (1 Kor. 10, 4.) dergleichen apokryphische Sagen anführt, und es dem damaligen Zeitgeiste eben so angemessen war, diese Sagen zu erfinden, als die erfundenen anzuwenden. Daher wurde er denn auch im vierten Jahrhundert in den Kanon aufgenommen; s. Hänlein, comm. in ep. Iud. p. 76—80. In neuerer Zeit haben außer Grotius und Semler Bolten, Dahl, Berger den Brief für unächt erklären wollen; allein ihre Einwände können wir um so eher übergehen, als wir selbst auch einem Apostel ihn abgesprochen haben; seine Abfassung aber in eine weit spätere Zeit zu setzen, und daraus seine Unächtheit zu beweisen, ist ein willkürliches Verfahren.

Denn was die Zeit der Entstehung dieses Briefes und seine Bestimmung betrifft, so läßt sich zwar nichts Bestimmtes darüber ermitteln, doch ist es wahrscheinlich, mit Hänlein und de Wette anzunehmen, daß er noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei, weil unter den im Briefe angeführten Warnungsbeispielen diese Katastrophe des jüdischen Staates nicht erwähnt ist*). Gegen diese durchaus richtige Bemerkung will Credner, freilich wie es scheint viel zu gewagt, aus dem Gebrauch des Wortes ἔλεος in der Grußformel V. 2. beweisen, daß die Abfassung des Briefes in die Zeit nach der Zerstörung zu setzen sei. In der Behauptung, daß das V. 14. erwähnte Buch Enoch erst nach der Zerstörung von Jerusalem verfaßt sei, hat er freilich auch Lücke (Einl. in die Apokal. S. 54.) für sich, indessen darf die Untersuchung darüber noch keineswegs als geschlossen angesehen werden. Soviel sich aus den Andeutungen des Briefes selbst entnehmen läßt, so scheinen nach V. 17. keine Apostel mehr unter den Lesern gewesen zu sein, diese letztern aber als unmittelbare Schüler der Apostel bezeichnet zu werden. Nach den Beispielen aus der jüdischen Geschichte und der Anführung des Buches Enoch zu schließen, waren diese Leser Judenchristen, die übrigens an dem verderblichen Treiben Einiger (τινές V. 4.) noch keinen Antheil genommen hatten, das nach Hegesipps Schilderung unter den palästinensischen Gemeinden nach dem

*) Auch V. 18. scheint darauf hinzudeuten; vgl. Jak. 5, 8.

Tode des Jakobus ausbrach, als Symeon, der Sohn des Klopas, an ihrer Spitze ſtand. In dieſe Zeit ſetzt Credner die Abfaſſung des Briefes; und wir dürfen ihm um ſo eher darin folgen, als der Tod des Jakobus noch vor der Zerſtörung Jeruſalems erfolgte, er alſo auch nicht dieſer Annahme zu Liebe nöthig hat, dieſelbe nach der Zerſtörung zu ſetzen. Die Frage, wo der Verfaſſer ſich ſeine Leſer gedacht hat, würde zugleich dadurch erledigt ſein. Indeſſen weicht Schneckenburger ganz von dieſer Anſicht ab, indem er den Brief für ein Seitenſtück zu dem an die Koloſſer hält, und daher auch Leute aus jenen Gegenden in ihm beſtreiten läßt; was er vorzüglich auch daraus beweiſt, daß der zweite Brief des Petrus, ſeiner Meinung nach eine Nachahmung des unſrigen, ſich auf den nach jenen Gegenden gerichteten erſten des Petrus bezieht *). Eben ſo wenig laſſen ſich die verderbten Menſchen, vor denen der Verfaſſer V. 4. 10. warnt, und denen er Strafe ankündigt, näher bezeichnen. Daß ſie Irrlehrer geweſen ſeien, entnimmt Schneckenburger vielleicht mehr aus dem zweiten petriniſchen Briefe; doch beruft er ſich für dieſe Anſicht auf V. 11. 13. 16. 18. (auch ſcheint der Ausdruck τετηρημένους V. 1. dafür zu ſprechen). Noch weniger kann man das hier Geſagte mit Grotius und andern geradezu auf die Gnoſtiker beziehen, da dieſe viel Mehreres und Andres lehrten, als hier von den verderbten Menſchen erwähnt wird **). Vielmehr meint de Wette, daß der Verfaſſer ſich einen beſtimmten Kreis gedacht hat, in dem gewiſſe verderbte Menſchen ihr Weſen trieben, ohne ſie jedoch näher zu bezeichnen; ſo viel ſcheint aber gewiß zu ſein, daß ſie mehr in moraliſcher als in dogmatiſcher Hinſicht gefährlich waren. Gegen dieſe nun zu ſchreiben, iſt nach V. 3. der Zweck des Briefes, der daher die verderblichen Folgen eines Abfalles von der apoſtoliſchen Lehre durch eine bibliſche Parallele zu veranſchaulichen ſucht. Was die nicht abzuläugnende Aehnlichkeit dieſes Briefes mit dem zweiten des Petrus betrifft, ſo haben Michaelis

*) Es braucht wohl nicht erſt darauf aufmerkſam gemacht zu werden, wie ſchwach dergleichen Beweisführung iſt.

**) Aber wunderlich iſt es, wie ängſtlich faſt alle Ausleger (auch Mayerhoff S. 177.) hier ſich gegen Irrlehrer verwahren, da doch das Geſagte meiſt auch auf dieſe paßt.

(Einl. Th. 2. S. 189.), Schulze (d. schriftstellerische Charakter S. 27.), Schmidt (Einl. Th. 1. S. 332.), Bauer (bibl. Theol. Th. 3. S. 268.), Storr, Hänlein, Stolz, Dahl, Rosenmüller, Grashof (S. 68.), vielleicht nur durch den größern Umfang des letztern dazu verleitet, den unsrigen für einen Auszug aus dem petrinischen ansehen wollen, was die weniger wortreiche, gedrängte und deutlichere Darstellung des ähnlichen Stoffes bestätigen soll. Dagegen erklären Herder, Münter, Eichhorn, Hug, de Wette, Credner und Schneckenburger den Brief des Judas mit Recht für Urschrift, die von dem Verfasser des petrinischen Briefes (wahrscheinlich jedoch nur nach allgemeiner Bekanntschaft mit dem Inhalte desselben) bei der Abfassung seines Schreibens benutzt worden sei. Ihre Gründe haben sich demnach auch in der neuesten Zeit geltend gemacht, daß nämlich die größere Einfachheit und Deutlichkeit, so wie der Umstand, daß durchaus nichts Gesuchtes in dem Briefe des Judas auffalle, untrügliche Zeichen der Originalität desselben seien, wogegen die Umständlichkeit, gesuchte Ausschmückung und Unklarheit der Gedanken im zweiten Briefe des Petrus Nachahmung und Entlehnung verrathen. Augusti (S. 94.) behauptet nach Lardners Vorgange, daß diese Aehnlichkeit, die er zum Theil nicht anerkennen will, den Grund in gegenseitiger Verabredung der Verfasser habe. Uebrigens liegt es in der Natur der Sache, daß sie stets Gegenstand des Streites und Veranlassung zu mannichfaltigen Hypothesen bleiben wird. Schmidts Annahme eines hebräischen Urtextes unsres Briefes, dessen griechische Uebersetzung uns nur noch vorliege (s. Einl. ins N. T. Th. 1. S. 314.), ist bereits von Augusti in ihrer Grundlosigkeit dargethan worden; so wie er Herders und Hasse's Vermuthung von einer Benutzung persischer, Lardner die Meinung Sherlocks von einem Gebrauch altjüdischer Quellen durch den Verfasser unsres Briefes widerlegt haben. — Vgl. die Erläuterungsschriften: Schmid: observ. super ep. cath. Iudae historicae, criticae, theologicae. Lips. 1768. Schirmer: Uebersetzung und Erklärung des Briefs Judä. Breslau, 1778. Semler: paraphr. in ep. sec. Petri et Iudae. Halae, 1784. Hasse: der Brief Judä übersetzt und erläutert nach einer neu eröff-

neten morgenländischen Quelle. Jena, 1786. Herder: Br. zw. Brüder, und Seemiller: comment. (s. S. 23.). Hartmann: commentatio in ep. Iudae. Köthen, 1793. Morus: Erkl. des Briefs Pauli an die Römer und d. Briefs Judä. Leipzig, 1794. Kahler: d. Brief d. Apostels Judä mit Bestätigung des Inhalts und mit den nöthigsten Anmerkungen versehen. Rinteln, 1798. Hänlein: ep. Iudae graece commentario critico et annotatione perpetua illustrata. Erlangen, 1799. Roos: Kurze Erkl. d. zween Briefe d. Apostels Petrus u. d. Briefs d. Apostels Judas. Tübingen, 1798. Elias: diss. inauguralis in ep Iudae. Ultrajecti, 1803. Laurmann: collect. s. not. crit. et comm. in ep. Iudae. Groning. 1818. Iessien: de authentia ep. Iudae commentatio critica. Lips. 1821. Schneckenburger: Beiträge z. Einl. ins N. T. S. 214 — 225. Scholien z. B. d. Judas. Von Boysen, s. unten.

---

## Erklärende Bemerkungen.

Inhalt: Nach einer kurzen Vorrede V. 3., Warnung vor gottlosen, üppigen und verderblichen Menschen, die sich in die Gemeinde eingeschlichen, deren Strafe schon im A. T. angedeutet, und deren Erscheinen von den Aposteln vorhergesagt sei V. 19.; zum Schluß der Wunsch, daß die Leser im Guten verharren mögen.

V. 1. Δοῦλος ein Lehrer der messianischen Religion, vgl. Jak. 1, 1. Röm. 1, 1. — Die von Grotius aufgestellte Vermuthung, daß die Worte ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου unächt seien, ist von Herder widerlegt worden. — ἐν τῷ θεῷ — ἡγιασμ. wohl der Bedeutung nach: durch Gottes Hülfe vor andern begnadigt, vgl. 1 Kor, 1, 2. 1 Petr. 1, 1. 2. 2 Petr. 1, 1.; übrigens hat Griesbach die auch bei Kirchenvätern vorkommende Lesart ἠγαπημένοις statt ἡγιασμ. als unächt erwiesen. — Ἰησοῦ Χρ. τετηρημ. den Christo treu erhaltenen; wir verwerfen die Ergänzung von ἐν zu Ἰησοῦ, billigen aber auch nicht de Wette's Uebersetzung: den für Jesum Christum aufbewahrten, was zu allgemein ge-

halten wäre, da unter dieſen τετηρημένοις vielleicht mit Rückſicht auf ψευδοπροφῆται (2 Petr. 2, 1.) beſtimmte Menſchen gedacht zu ſein ſcheinen. — κλητοῖς sc. Ἰησοῦ Χριστοῦ, vgl. Röm. 1, 6. 8, 28. — Uebrigens ergänzt man gewöhnlich zu dem ganzen Verſe χαίρειν, vgl. Jak. 1, 1.

V. 2. Wie Credner ἔλεος auffaßt, als nach der Zerſtörung Jeruſalems aufgekommene Grußformel, iſt ſchon oben erwähnt worden. — Zu πληθυνθείη vgl. 1 Petr. 1, 2.

V. 3. Die Interpunction dieſes Verſes iſt verſchieden verſucht worden. Pricäus ſetzt beidesmal hinter ὑμῖν ein Komma, und bekommt den Sinn: da ich mit allem Eifer darauf bedacht war euch zu ſchreiben, hielt ich es zunächſt für das Nöthigſte, euch von dem gemeinſchaftlichen Heil zu ſchreiben. Nach Griesbachs Abtheilung: πᾶσαν — σωτηρίας, ἀνάγκην — ὑμῖν ſtände γράψαι ganz überflüſſig da. Daher nehmen wir mit Grotius, Auguſti, de Wette, Grashof noch παρακαλῶν zum Vorigen, und bekommen den Sinn: mit allem Eifer darauf bedacht euch von dem gemeinſchaftlichen Heile zu ſchreiben, hielt ich es für nöthig, euch ſchriftlich zu ermahnen, daß u. ſ. w. (de Wette). — κοινῆς σωτηρίας bei den Griechen: das gemeinſame Heil des Staates, hier: die den Chriſten gemeinſame Heilslehre. Hartmanns Ueberſetzung: gemeinnützige Wahrheiten, iſt matt und unbegründet. Einige Handſchriften ſetzen noch ἡμῶν vor σωτηρ., was aber Gloſſe zu ſein ſcheint. — Zu ἐπαγωνίζ. — πίστει vgl. Sir. 4, 28. — ἅπαξ παραδοθ. nach Suidas: διὰ ὅλου, die vollſtändig mitgetheilte Lehre; nach Auguſti: ein für allemal; beſſer mit Roſenmüller, schol. Th. 5. S. 485., gleich ἤδη olim, jam, wie V. 5. Hebr. 6, 4. — ἁγίοις gleich ἡγιασμένοις V. 1. iſt neuteſtamentliche Bezeichnung der Chriſten, Apſtg. 9, 32. 41. 26, 10. Röm. 1, 7. 12, 13., wie im A. T. die Iſraeliten קְדֹשִׁים heißen 4 Moſ. 16, 3. 5 Moſ. 7, 6. Jeſ. 4, 3. Gegen Semlers Behauptung, daß dieſe Ermahnung nur auf die Lehrer ſich beziehe, hat ſich ſchon Hänlein, S. 89., erklärt.

V. 4. Hänlein will aus dem Präteritum παρεισέδυσαν, wofür 2 Petr. 2, 1. das Futurum παρεισάξου-

σεν steht, beweisen, daß dieser Brief früher als der des Judas verfaßt sei; wogegen schon Augusti. — Die Worte οἱ πάλαι — ἀσεβεῖς machen entweder nach der von Pricäus gegebenen Erklärung die Appositian zu τινες ἄνθρωποι aus, deren Eigenschaften die folgenden Participien ausdrücken; oder mit ἀσεβεῖς fangen die Eigenschaften an, und οἱ προγεγραμμένοι ist ein einfacher Adjectivzusatz und nicht Apposition zu τινες ἄνθρωπ.; so Schneckenburger gegen Winer (zu Gal. 1, 7.). Da προγράφειν im N. T. nur die Bedeutung von praedicere, praescribere hat, so erklären es Rosenmüller und Grashof hier mit Unrecht durch proscribere, wobei ihnen vielleicht die Vorstellung von einem Schicksalsbuche aus Offb. 5, 1. vorgeschwebt haben mag, in welches die Namen der Angeklagten zur Bestrafung aufgezeichnet waren. Die οἱ πάλαι προγεγρ. sind keine andern, als die, von denen vor Alters schon geschrieben ist, vgl. V. 14 u. 17. Gal. 3, 8. Kol. 1, 5. Augusti, mit Beziehung auf Bileam, etwas unklar: die vor Alters schon beschrieben sind. — Die Worte εἰς τοῦτο τὸ κρίμα sind undeutlich, doch bezieht man sie gewöhnlich mit Grashof auf die im folgenden V. angeführten Strafen der Bösen. Wegen 2 Petr. 2, 3., wo übrigens der Ausdruck mißverstanden und in die Worte ἐγένοντο — λαῷ verändert ist, ist Rosenmüllers Erklärung von κρίμα durch κατάκριμα unrichtig und unnütz. Mayerhoff, S. 175., erklärt es wegen des dabei stehenden τοῦτο (?) von dem innern Gericht, das der Sünder über sich selbst hält, in sofern er sich vom Reiche Gottes ausschließt. — χάριν die Wohlthat, nach Theophylakt zu Joh. 1. κατ' ἐξοχήν das Christenthum, vgl. Apstg. 13, 43. 2 Kor. 6, 1. Gal. 1, 6. De Wette und Grashof übersetzen falsch: Gnade. — εἰς ἀσέλγειαν μετατιθ. von de Wette zu frei übersetzt: zur Ausschweifung mißbrauchen; die Bedeutung ist: indem sie die Lehre von der Freiheit (2 Kor. 3, 17. Gal. 2, 4. Jak. 1, 25.) mißverstehend ihre Befreiung vom mosaischen Gesetze zur Beschönigung ihrer Ausschweifungen benutzen. — Die von Matthäi vertheidigte Lesart θεόν hinter δεσπότην verwirft Griesbach, wo man alsdann θεόν ergänzt oder δεσπότην zum Folgenden zieht: den alleinigen Herrn

und Gebieter Jesum Christum verläugnend. Dieser heißt aber in sofern Gebieter der Christen, als sie allein seine Gebote befolgen; vgl. Tit. 1, 16. 2 Joh. 7. 2 Petr. 2, 1. — Die ältern Erklärer haben in diesem Verse durchaus bestimmte Beziehungen auf Irrlehrer und Ketzer finden wollen, und zwischen Gnostikern, Cerinthianern, Karpokratianern, Anhängern des Simon Magus, Dositheus, Menander geschwankt. Vielleicht nicht mit Unrecht bemerkt Augusti dagegen, daß diese alle wohl spätern Ursprunges sind, und will vielmehr, namentlich aus Erwähnung der Engel V. 6. 9. 14., beweisen, daß die Sadducäer, die Gegner der Angelologie, hier von dem Verfasser bekämpft würden. Allein bei der Allgemeinheit der Ausdrücke scheint es schon zu gewagt zu sein, auch nur an bestimmte Personen zu denken.

V. 5. Ἅπαξ wird von Einigen per hyperbaton (s. Winer, S. 458.) auf das folgende σώσας bezogen, so daß es dem τὸ δεύτερον in dem Sinn entgegensteht: Gott hat zwar einmal sein Volk aus Aegypten befreit, aber hernach hat er die Ungläubigen bestraft. Rosenmüller verbindet ἅπαξ τοῦτο mit ὑπομνῆσαι: noch einmal will ich euch daran erinnern; andre, wie V. 3.: olim. Am besten scheint man es mit Schneckenburger auf εἰδότας zu beziehen: einmal (wie wir im Deutschen auch statt erstens sagen) hat Gott sein Volk aus Aegypten gerettet, sodann aber die Ungläubigen vernichtet. — πάντα vor τοῦτο hat Griesbach auf Grund guter Handschriften verworfen. Uebrigens ist nach einem bekannten Grācismus in diesem Satze das, woran die Leser erinnert werden sollen, in Abhängigkeit von dem ins Participium verwandelten Zwischensatze gestellt. Denselben Gedanken s. Hebr. 3, 16. 17. — μὴ πιστεύσαντας für ἀπειθήσαντας ἀπώλ. bezieht man auf 4 Mos. 26, 65. Zur Vervollständigung des hier ausgesprochenen Gedankens kann man ergänzen: so wird es auch denen ergehen, die zwar von Gott durch das Christenthum begnadigt sind, doch der Wohlthat sich unwürdig beweisen.

V. 6. Ἀγγέλους τε τούς nach Schneckenburger so viel als ἀγγέλων τε τούς, diejenigen von den Engeln, welche. — ἀρχήν übersetzen gegen den Sprachgebrauch de

Wette: Würde, Rosenmüller: principium suum i. e. statum; Augusti findet beides darin; richtiger Luther: Fürstenthum, vgl. Röm. 8, 38. 1 Kor. 15, 24. Epheſ. 6, 12. Denn die jüdiſche Theologie lehrte, daß die Engel als Diener Gottes gewiſſe Theile der Erde und auch andere Weltkörper zur Aufſicht und zum Schutz gewiſſermaßen als ſeine Statthalter erhielten, während ihr eigentlicher Wohnſitz (οἰκητήριον *)) der Himmel war. Allein ein Theil derſelben mit ſeinem ſeligen Looſe noch nicht zufrieden, habe aus Stolz und Uebermuth ſich gegen Gott empört und den Himmel verlaſſen (ἀπολιπόντας τὸ ἰδ. οἰκ. was freilich Andere auf die Erzählung 1 Moſ. 6, 2. beziehen, der zufolge die Engel auf die Erde herabkamen, um ſich mit den lieblichen Töchtern der Menſchen zu vermählen **)), wofür er zur Strafe von Gott in einen finſtern Ort (ὑπὸ ζόφον, 2 Petr. 2, 4. ταρταρώσας) verſtoßen und mit ewigen Banden δεσμοῖς ἀϊδίοις belaſtet ſei. Hier werde er zum Tage des Weltgerichtes aufbewahrt, wo er alsdann noch härtere Strafen erhalten würde. Judas ſtimmt mit dieſen Anſichten in dieſer Stelle ganz überein. Aehnliche Vorſtellungen in den Zendbüchern ſ. bei Haſſe zu unſerm Verſe.

V. 7. Καὶ αἱ — πόλεις die ſogenannte πενταπολις, Weish. 10, 6. — τούτοις iſt mit Herder und Schneckenburger auf die Engel V. 6. zu beziehen, deren Verbrechen nach dem Buch Enoch daſſelbe war, deſſen die Sodomiten angeklagt wurden. Doch verwerfen wir nicht Hartmanns Erklärung, der es auf Sodom und Gomorrha, und Hänleins, der es auf die Einwohner dieſer Städte bezieht. Allein mit jener erſten Auffaſſung ſtimmt auch, wie ſchon Auguſti bemerkt, der Ausdruck σαρκὸς ἑτέρας am beſten überein, da die Engel als בְּנֵי־הָאֱלֹהִים ſich mit den Menſchentöchtern בְּנוֹת הָאָדָם vermiſchten. Denn ἀπελθοῦσαι —

*) Hanke in ſeiner analysis logica ep. Iudae. Lips. 1748. vertheidigt dieſe Anſicht, während die andre das Zeugniß der Kirchenväter und Apokryphen für ſich hat.

**) Enoch, Kap. 7 — 17. erzählt von dem Rieſengeſchlechte der Nephilim, die aus der Verbindung von 200 Engeln mit den Erdentöchtern entſtanden, und von jenen in verborgenen Künſten unterrichtet, Verderben auf der Erde verbreiteten; vgl. 2 Petr. 2, 4.

ἑτέρας ist nach hebräischem Sprachgebrauch (s. 2 Mos. 34, 15.) euphemistische Bezeichnung des scheußlichen Lasters, das man den Sodomiten vorwarf, und Rosenmüller irrt, wenn er darunter nur Unzucht mit der Frau eines andern (σαρκὸς ἑτέρας) versteht; Carpzov erklärt es vielmehr mit Recht durch prostibulum ejusdem tamen plane speciei et sexus; Röm. 1, 26. 27. — πρόκεινται vor Augen gestellt (de Wette), kann auch wörtlich genommen werden: sie liegen da in Trümmern im todten Meere, wofür das folgende πυρὸς — ὑπέχουσαι auch zu sprechen scheint; vgl. Philo, de vita Mosis l. 2 p. 662. — δεῖγμα gleich ὑπόδειγμα 2 Petr. 2, 6. Die Lesart τέφρας δεῖγμα ist Conjectur aus τεφρώσας 2 Petr. 2, 6. — πυρὸς αἰωνίου δίκην bezieht man am besten mit Grashof auf die Asphaltbrände in der Gegend, wo die untergegangenen Städte gestanden hatten. Was übrigens Schulze, S. 47., hier mythische Erzählung nennt, ist nicht einzusehen.

V. 8 nehmen wir mit de Wette und Augusti als Nachsatz des vorigen Verses, so daß ὁμοίως V. 8. dem ὡς V. 7. entspricht. Daher ist auch die Lesart des cod. alex. ὅμως μέν τοι mit Griesbach unbedingt zu verwerfen, so wie Grashofs Uebersetzung zu tadeln, in der dies Abhängigkeitsverhältniß beider Verse ganz übergangen ist. — οὗτοι die V. 4. erwähnten ἀσεβεῖς. — ἐνυπνιαζόμενοι erklärt Hartmann von unzüchtiger Befleckung im Schlafe; Hänlein versteht mit Berufung auf Röm. 11, 8. 13, 11. Sorglose darunter. Hanke denkt an die Strafe der Sodomiten, 1 Mos. 19, 11., und findet hier die Gnostiker angedeutet. Augusti vermuthet, daß der Verfasser nach der Uebersetzung der LXX auf Jes. 56, 10. Rücksicht genommen habe, und erinnert an den Glauben jener Zeit, daß die Dämonen die Menschen durch böse, besonders wollüstige Träume verführten. Bretschneider ganz willkürlich: falsis oraculis decepti vel falsa oracula edentes. Am besten faßt man es wörtlich: eingeschläfert, d.h. im Sinnentaumel fortgerissen, vgl. ἐν ἐπιθυμίᾳ 2 Petr. 2, 10., was auch den Erklärungen von Hänlein und Rosenmüller am nächsten kommt; Träumer aber, wie Grashof übersetzt, dürfte im Deutschen eine andre Neben-

bedeutung haben. — κυριότητα ἀθετοῦσι ist vielleicht mit Beziehung auf κύριον ἡμῶν V. 4. gesagt, wenigstens behauptet auch schon Augusti, daß nicht blos, wie Carpzov will, an weltliche Obrigkeit zu denken sei, und Schneckenburger schließt daraus, daß V. 4. nicht allein von einem praktischen Verläugnen die Rede sein könne. — δόξας βλασφημοῦσι am besten mit de Wette so allgemein zu fassen, wie es im Grundtext ausgesprochen ist: sie lästern Herrlichkeiten d. h. alles was ehrwürdig ist. Rosenmüller: τοὺς ἐν δόξῃ διάγοντας, worunter einige Gott verstehen, andre die Obrigkeit; Schneckenburger behauptet, daß diese Worte wegen des folgenden Beispiels nur eine Lästerung der Engel bedeuten könne, weil, wenn man es als Lästerung irdischer Majestäten nähme, deren sich jene thierischen Menschen (V. 10.) schuldig machen, der Vergleichungspunkt mit dem Verfahren des Michael V. 9. fehle. Allein omne simile claudicat, und besonders bei so unbeholfenen Schriftstellern, wie die neutestamentlichen sind, darf man nicht genaue Durchführung eines Gleichnisses erwarten. Eher würde man aus den Worten V. 10. οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἴδασι βλασφημοῦσιν beweisen können, daß hier nicht von irdischer Obrigkeit die Rede ist. Jedoch scheint auch der Verfasser von 2 Petr. 2, 11. das Wort auf diese Weise verstanden zu haben. Credner bezieht etwas unklar diesen und den zehnten Vers auf das Verhältniß Jesu als Christus zu Gott. Mayerhoff, S. 177., findet in diesen Worten noch Anspielungen auf das Buch Enoch, Kap. 6, 4. und 26, 2.

V. 9. beweist durch ein Beispiel, wie Unrecht die V. 8. Geschilderten handeln, indem sie sich das zu thun erlauben, was selbst ein Erzengel nicht wagte. Die Meinungen, woher Judas die Erzählung genommen habe, auf die er hier anspielt, sind sehr verschieden, da im A. T. sich eine solche nicht vorfindet. Denn Herders Vermuthung, daß der Verfasser hier auf Zach. 3, 1. 2. (wo aber gar nicht von Moses, sondern von Josua die Rede ist) hindeute, so wie die lächerliche Behauptung anderer, daß Judas hier nach einer besonders ihm zu Theil gewordenen Offenbarung spreche, hat Grashof, S. 136., widerlegt. Allein es ist auch um so weniger nöthig,

zu einer Tradition seine Zuflucht zu nehmen, als Origenes, περὶ ἀρχῶν 3, 2., ausdrücklich eine Schrift unter dem Namen ἀνάβασις τοῦ Μωϋσέως erwähnt, aus der Judas diese Worte entlehnt habe. Wir haben aber keinen Grund, an der Richtigkeit dieser Nachricht zu zweifeln, da auch Fabricius cod. speudepigr. V. T. p. 160 — 223. eine apokryphische Schrift פטירת משה kennt. Eine ähnliche Sage erwähnen auch spätere talmudische Schriften, die sie aber vielleicht aus jener entlehnt haben, vgl. Hanke, S. 92. Wenn jedoch viele Theologen es dem Verfasser unsres Briefes zum Vorwurf machen, daß er dergleichen apokryphische Schriften zu seiner Beweisführung benutzt habe, so vergessen sie, daß auch Paulus sich nicht scheut, von ähnlichen Sagen Gebrauch zu machen, verkennen aber vor allen Dingen den Standpunkt, den die neutestamentlichen Schriftsteller einnehmen, indem sie diese nach unserm jetzigen kirchlichen Maßstabe von Inspiration und Apokryphik beurtheilen. Wer will jetzt darüber sich ein Urtheil anmaßen, was einem Schriftsteller des N. T., der überdies nicht einmal Apostel war, zu sagen, welche Schriften zu benutzen ihm geziemte? wer will ihm die Erwähnung einer Schrift verargen, die zu seiner Zeit allgemein unter seinen Lesern bekannt gewesen sein muß? denn dieses Letztere geht aus der ganzen Art hervor, wie Judas diese Stelle citirt, und aus dem Gebrauch, den der Verfasser von 2 Petr. 2, 11. von ihr macht, ohne sie durch Anführung von Namen näher zu bezeichnen. — Μιχαήλ seit Dan. 10, 13. 21. 12, 1. der Schutzgeist der Juden; s. Lengerke's Daniel, S. 563. — Zu ἀρχάγγελος הַשַּׂר הַגָּדוֹל Dan. 12, 1. vgl. Tob. 12, 15. Offb. 10, 1. — διακρινόμενος (vgl. Jak. 1, 6.) nämlich ob Moses begraben werden dürfe, oder nicht, wie Oekumenius schon bemerkt, da der Teufel wegen des Aegypters, den Moses einst erschlagen hatte, seine Bestattung verhindern wollte. Daß hier also unter Μωϋσέως σώματος nicht das israelitische Volk oder das mosaische Gesetz zu verstehen sei, wie manche vermuthet haben, versteht sich von selbst. — κρίσιν ἐπενεγκεῖν judicium ferre, ein Latinismus, wie sich mehrere in die κοινή eingeschlichen hatten; vgl. Jak. 4, 13. — βλασφημίας ent-

ſpricht dem κυριότητα ἀθετοῦσι, δόξας βλασφημοῦσιν im vorigen Verſe.

V. 10. Οὗτοι ſ. V. 8. — Die Worte ὅσα μὲν οὐκ οἴδασι ſprechen noch mehr, wie ſchon bemerkt iſt, für unſere V. 8. von δόξας βλασφημ. gegebene Erklärung, vgl. Kol. 2, 18.; doch denkt Roſenmüller mit Unrecht an Gnoſtiker, die Feinde der Engellehre waren. Diejenigen aber, welche dort V. 8. bürgerliche Obrigkeiten verſtehen, erklären dieſe Worte etwas gezwungen: deren Weisheit ſie nicht kennen. — ὅσα δὲ φυσικῶς von Natur — φθείρονται iſt auf die Laſter derer zu beziehen, die Judas im Sinn hat, durch die ſie ſich ſelbſt zu Grunde richten. — ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, die jedem inwohnenden natürlichen Begierden; vgl. 2 Petr. 2, 12.

V. 11. Der Verfaſſer ſtellt dieſe Laſterhaften den drei größten Verbrechern gleich, die ſeiner Anſicht nach das A. T. kennt, indem er eine allegoriſche Anwendung auf ſie macht. Wie Kain den Bruder mordete (1 Moſ. 4, 8.), ſo morden ſie auch die Seelen ihrer Brüder (ἀδελφοί Mitchriſten) durch Verführung, und machen es nicht anders wie Bileam (4 Moſ. 22.), der durch Gewinnſucht *) ſich verleiten ließ, das Volk Gottes zu verfluchen; aber wie Korah zur Strafe für ſeinen Aufruhr (ἀντιλογία **)) von der Erde verſchlungen ward (4 Moſ. 16, 32.), ſo werden ſie auch ſich ſelbſt durch ihren Widerſpruch gegen die reine Lehre des Chriſtenthums ins Verderben ſtürzen. — τῇ ὁδῷ ἐπορεύθησαν nach hebräiſchem Sprachgebrauch wie דֶּרֶךְ הָלַךְ, nachahmen. — τοῦ Κάϊν erklärt Feilmoſer, Einl. S. 495., richtig durch Neid, und denkt an den Mord Kains. Schneckenburger verſteht dagegen gezwungen darunter den fleiſchlichen Uebermuth der Sophiſtik, deſſen Symbol den Juden Kain war. Gegen eine ſolche Auffaſſung ſpricht wohl die Erwähnung der beiden folgenden Namen, wenngleich es nicht zu läugnen iſt, daß Philo auch Bileam in jener Bedeutung aufführt. Allein wenn auch der Wortverſtand eine ſolche Erklärung zuließe, ſo ſcheint ſie

*) Vgl. das zu 2 Petr. 2, 15. Geſagte.

**) Uebrigens ſcheint dieſer Ausdruck auf Irrlehrer hinzudeuten.

doch in ihrer künstlichen Gesuchtheit dem einfachen Geiste unsres Verfassers nicht angemessen zu sein. Dasselbe gilt gegen Carpzov (S. 227.), der hier eine Anspielung auf diejenigen findet, die bei Irenäus, Clemens, Tertullian Kainianer heißen, und unter den τῇ πλ. τ. Βαλαὰμ μ. ἐξ. wegen Offb. 2, 14. 15. die Nikolaiten versteht. — ἐξεχύθησαν sie haben sich ergossen d. h. gestürzt; vgl. Judith 15, 2. — ἀπώλοντο erklärt Rosenmüller falsch: aoristus pro futuro aut pro praesenti; da im Gegentheil der Verfasser gerade sagen will: sie sind schon ins Verderben gestürzt.

V. 12. Οὗτοι nimmt die V. 10. abgebrochene Rede wieder auf. — Die Lesart ἀπάταις scheint aus 2 Petr. 2, 13. in den Text gekommen zu sein, daher Griesbach mit Recht ἀγάπαις vertheidigt. — σπιλάδες übersetzen die meisten (selbst de Wette) durch σπῖλοι 2. Petr. 2, 13. verleitet: Schandflecken; allein die eigentliche Bedeutung ist Klippen (auch von σπῖλος), und giebt, so viel sich Herder auch dagegen auflehnt, den passenden Sinn: sie sind die Klippen eurer Liebesmähler, d. h. an ihnen scheitern eure Liebesmähler und arten in Gelage aus; so auch Grashof; Luther übersetzt ἀγάπαις falsch durch Almosen. — ἀφόβως ziehen Griesbach, Augusti, de Wette zum Vorigen: ohne Scheu prassend; Rosenmüller zu ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες. Dieses letztere will Schneckenburger ironisch fassen mit Anspielung auf die Lehren, die diese Leute etwa zu geben versprachen, was in der Sprache des N. T. ποιμαίνειν heißen soll; denn er will nicht blos, wie de Wette, unsittliche Menschen, sondern auch Verführer (vgl. V. 11. 13. 16. 18.) verstehen. — νεφέλαι ἄνυδροι sind nicht blos, wie Schneckenburger meint, Wolken in der Sandwüste, sondern überhaupt leichte Wolken, die keinen Regen geben, also täuschen, mit denen daher die Irrlehrer sehr wohl verglichen werden konnten. — Statt περιφερόμεναι hat Griesbach auf Grund guter Handschriften παραφερόμεναι in den Text aufgenommen. — δένδρα φθινοπωρινὰ, ἄκαρπα erklärt Hänlein für Tautologie; Augusti, um den Verfasser davor zu bewahren, übersetzt (mit Carpzov, S. 230.) φθινοπωρινά höchst gezwungen durch: frugiperdae, und versteht solche Bäume

darunter, die ihre Früchte unreif abwerfen, während ἄκαρπα solche sein sollen, die gar keine Früchte tragen. Rosenmüller faßt es als Bäume im Herbste, die ohne Blätter stehen. Am besten nimmt man ἄκαρπα als nähere Bezeichnung für φθινοπωρ. spätherbstliche Bäume (de Wette), nämlich fruchtleere. — δίς will Hänlein zu ἄκαρπα ziehen: Bäume, die schon zweimal nichts getragen haben. Allein offenbar gehört es zu ἀποθανόντα, und Augusti bemüht sich unnütz, diesen Ausdruck auch genau den Bäumen anzupassen, deren erster Tod das Nichttragen von Früchten, der zweite das endliche Verdorren sein soll. Dem Verfasser kam es nur darauf an, auch mit Vernachlässigung des Gleichnisses, einen passenden Ausdruck für jene verderblichen Menschen zu finden, und da ist das zweimalige Sterben im Gegensatz zu der Wiedergeburt eine sehr glückliche Bezeichnung; denn der Nichtwiedergeborne ist in der Sprache des N. T. einfach todt, vgl. Kol. 2, 13., der wieder Abgefallene, wie diese Verführer, daher zwiefach. Deshalb können sie auch ἐκριζωθέντα schon entwurzelte d. h. gänzlich erstorbene, genannt werden, und die irren gänzlich, die auch hier annehmen, daß der Aorist statt des Futurums gesetzt sei, abgesehen davon, daß sich eine solche Annahme grammatisch nicht rechtfertigen läßt; vgl. Winer, S. 292.

V. 13. Κύματα ἄγρια tobende Meereswellen (de Wette); Lehrer werden überhaupt bei den Hebräern mit dem Meere verglichen, s. Moses theol. Samar. ed Gesen. p. 26.; Carpzov hält es für eine Anspielung auf Jes. 57, 24. — ἀστέρες die Christen, die auch φωστῆρες Phil. 2, 15. heißen; umgekehrt die Irrlehrer und Verführer πλανῆται, Irrsterne, wie man im Deutschen Irrlichter sagt. Den Gegensatz bilden ζόφος τοῦ σκότους, was Augusti so aufzufassen scheint, daß diese Verführer in ewigem Irrthum bleiben sollen; besser denkt man an die Strafen der Hölle, die Matth. 8, 12. 22, 13. 25, 30. als ewige Finsterniß geschildert werden.

V. 14. Τούτοις auf diese, vgl. Matth. 13, 14. Winer, S. 176.; gezwungen wendet Schneckenburger auch Gal. 3, 16. für diesen Dativ an. — ἕβδομος ἀπο

Ἀδάμ vgl. 1 Mos. 5, 18 *). Daß hier ein im Namen dieses Enoch verfaßtes apokryphisches Buch von Judas benutzt und citirt wird, hat den Auslegern die größten Schwierigkeiten gemacht. Lange galt diese Schrift für verloren, da auch unter den von Grabe in seinem spic. patr. T. I. gesammelten Fragmenten des mit Enochs Namen bezeichneten Pseudepigraphums keine Stelle sich vorfand, die mit der unsrigen die geringste Aehnlichkeit zeigte, und das durch den Missionar Gilles de Loche im siebzehnten Jahrhundert nach Europa gebrachte Buch Enoch in äthiopischer Sprache von Ludolf (hist. aeth. 3, 4.) als unächt erwiesen wurde. Allein im Jahre 1773. erhielt James Bruce bei seinem Aufenthalte in Abessynien drei Exemplare eines gleichfalls in äthiopischer Sprache geschriebenen Buches Enoch, das durch die gelehrten Bemühungen von Silvestre de Sacy (notice du livre d'Enoch. Paris, 1800.) sich als das ächte, im Alterthum bekannte und hier benutzte ergab. Seitdem ist es durch die zu Oxford. 1821. von Laurence herausgegebene englische Uebersetzung und durch die deutsche, die durch Rödiger, Halle 1832. und Hoffmann, Jena 1833. erschien, so wie durch die von Lücke darüber in seiner Einleitung in die Offenbarung Johannis und die gesammte apokalyptische Litteratur, S. 53 — 78. angestellten Untersuchungen bekannter geworden. Diesem zufolge findet sich die von Judas citirte Stelle im zweiten Kapitel dieses Buches, und lautet nach de Sacy's wörtlicher Uebersetzung: et venit cum myriadibus sanctorum, ut faciat iudicium super eos, et perdat impios et litiget cum omnibus carnalibus pro omnibus, quae fecerunt et operati sunt contra eum peccatores et impii; was sich gemäß der bis Kap. 6. gehenden Einleitung auf das heilige Gesicht bezieht, was Enoch im Himmel gehabt hat, und worüber er von den Engeln unterrichtet wird, es von dem Gerichte Gottes über die Welt zur Belohnung der Frommen und zur Bestrafung der Gottlosen zu verstehen. Daß Judas hier das Original citirt, darüber waltet kein Zweifel mehr, seitdem Lücke (S. 65.) auf über-

*) Es ist ganz unnütz, mit Strauß, Leben Jesu B. 1. S. 152., der Zahl Sieben hier eine mystische Bedeutung beizulegen, da Enoch wirklich der siebente von Adam war.

zeugende Weise dargethan hat, daß das Buch ursprünglich griechisch geschrieben ist. Ob es übrigens in oder außerhalb Palästina's *) verfaßt sei, ist eine unnütze Frage, doch scheint die Bekanntschaft des Judas mit demselben, die er offenbar auch bei seinen Lesern voraussetzt, (gegen Lücke) für die Annahme zu sprechen, daß es innerhalb der Grenzen von Palästina entstanden sei, besonders da es wohl damals noch nicht so alt war, daß es schon einen weitern Kreis von Lesern erlangt haben konnte. Denn wenn auch Lücke (S. 60.) aus der Schilderung des in der zehnten großen Woche hereinbrechenden Gerichtes beweist, daß das Buch nach der Zerstörung von Jerusalem verfaßt sei, wodurch denn natürlich auch der Brief des Judas in eine spätere Zeit gerückt werden würde, so scheint dies doch nur für den zweiten Theil des Buches Geltung zu haben. Denn wir wissen, daß die Alten mehrere Bücher des Enoch kennen, so Origenes, c. Cels. 5. p. 267. ed. Spenc., und daß die Tradition ihm mehrere Schriften verschiedenen Inhaltes zuschreibt **); da nun das Buch, wie es uns vorliegt, wegen mangelhaften Zusammenhanges und häufiger Wiederholungen sich nicht als ein Ganzes zu erkennen giebt, so dürfte die von Hoffmann (in Erschs und Grubers allgem. Encyclop. Th. 5. S. 2.) ausgesprochene Meinung nicht unwahrscheinlich sein, daß es in seiner gegenwärtigen Gestalt aus einer Reihe verschiedener Aufsätze zusammengesetzt sei, welche ursprünglich für sich bestanden haben, und späterhin an einander geschoben sein möchten. Demnach können wir füglich den Theil, aus dem dieses Citat entnommen ist, für älter als den folgenden halten, der vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben war, und daher auch von Judas, der unsrer Ansicht nach vor derselben schrieb, benutzt werden konnte ***). Was nun aber überhaupt seine Benutzung einer apokryphischen Schrift betrifft, so wird dieselbe dem Unbefangenen um so weniger auffallen, als Lücke mit Glück zu be-

*) Die astronomischen Gründe, die Laurence aus Kap. 71, 18. für letztere Ansicht beibringt, sind, wenngleich von Lücke nicht treffend widerlegt, doch gewiß unrichtig.

**) S. Fabricii cod. pseudeb. T. I. p. 215.

***) Mayerhoff, S. 176., setzt das Buch, freilich ohne weitere Beweisführung, in die Zeit des Regierungsantrittes Herodes des Großen.

weiſen ſucht, daß der Verfaſſer des Buches Enoch ein Judenchriſt war. Wollte daher Judas ſich auf eine chriſtliche Schrift zur Beſtätigung ſeiner Behauptungen berufen, ſo blieb ihm faſt keine andere übrig als eben dieſe, da die Sammluug der neuteſtamentlichen Bücher noch nicht gemacht, und ein anderes chriſtliches Buch noch nicht geſchrieben war. Endlich darf nicht vergeſſen werden, daß die Begriffe von Kanonicität und Apokryphik damals noch keineswegs ſcharf aus einander lagen, vgl. Luk. 1, 1., daß die Kirche ſich namentlich dieſes Buches häufig bediente, und daß Origenes und Tertullian *) in einer Art davon ſprechen, die es ſehr wahrſcheinlich macht, daß es in der älteſten Zeit eine gleiche Geltung mit unſern kanoniſchen Büchern gehabt haben muß. Kaum der Erwähnung verdient übrigens Grashofs Vermuthung, Judas habe aus mündlicher Ueberlieferung dieſe Weiſſagung Enochs niedergeſchrieben.

V. 15. Statt ἐξελέγξαι haben einige Handſchriften ἐλέγξαι, was den Sinn nicht verändert. — Nach ἠσέβησαν hat die Philoxeniana noch den Zuſatz: propterea quod deseruerunt dominum. Ueber die tranſitive Bedeutung von ἠσέβησαν vgl. Winer, S. 182.

V. 16. Οὗτοι wieder die bereits V. 4. 8. 10. 12. Erwähnten. — γογγυσταί und μεμψίμοιροι im N. T. ἅπαξ λεγόμενα; letzteres erklärt Heſychius durch φιλεγκλήμων, φιλαίτιος. Ob hier mit Grashof, der darin Grotius folgt, an die Unzufriedenheit der damaligen Juden mit ihrem Schickſale zu denken ſei, die ſich gegen das römiſche Joch empörten, iſt ſehr unwahrſcheinlich, da unter den Verführern, die Judas hier im Auge hat, Chriſten zu verſtehen ſind, welche damals ſich noch nicht um politiſche Händel bekümmerten, und im Gegentheil, um ſich davon ganz fern zu halten, von Jeruſalem ſich nach Pella begaben (vgl. Epiphan. 29, 7. 30, 2. Theodoret. 2, 2. August. in Faust. 19, 18.); vgl. vielmehr 1 Kor. 10, 10. Es ſcheinen ſolche gemeint zu ſein, die wie Diotrephes (3 Joh. 10.)

*) Erſterer ſagt c. Cels. l. 5. p. 267.: ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ Ἐνὼχ βιβλία. vgl. περὶ ἀρχῶν l. 1. c. 3. Letzterer de habit. mul. c. 3.: scio scripturam Enoch non recipi a quibusdam, quia nec in armarium iudaicum admittitur. Vgl. Suicerl thes. eccl. T. I. 1131.

ſich gegen die Einrichtungen in der Gemeinde auflehnten. — θαυμάζοντες πρόσωπα iſt daſſelbe, was προσωπολημπτεῖν Jak. 2, 9., wo ein ähnlicher Gedanke ausgeſprochen iſt. Ueber die Conſtruction dieſer Worte ſ. Winer, S. 450. — Zu ὠφελείας χάριν vgl. τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ V. 11.

V. 17. Ob hier Schriften der Apoſtel gemeint ſind, iſt ſchwer zu entſcheiden; zwar folgt der Verfaſſer des zweiten petriniſchen Briefes Kap. 3, 15. dieſer Anſicht, wiewohl er zunächſt 3, 2. dieſe Worte auf die alten Propheten bezieht; allein ſchon der Ausdruck ῥημάτων τ. προειρημένων dürfte derſelben vielleicht entgegen ſein. — Semler und Haſſe verſtehen unter ἀποστόλων überhaupt chriſtliche Lehrer, wogegen in jener petriniſchen Stelle Paulus erwähnt wird. Uebrigens ſchließt Grotius aus dieſen Worten, daß Judas kein Apoſtel geweſen ſei, was Hänlein, S. 156., nicht mit Glück zu widerlegen ſucht.

V. 18. Ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ erklärt Roſenmüller falſch: tempus posterius; es bezieht ſich auf die Wiederkunft Chriſti, die die Apoſtel auf das Beſtimmteſte nach Matth. 24, 5. 11. 24. 1 Kor. 7, 29. 10, 11, 1 Theſſ. 4, 15. 17. 5, 2. 2 Theſſ. 2, 1. noch zu ihrer Zeit erwarteten; vgl. Jak. 5, 7. Uebrigens ſpricht Paulus 2 Theſſ. 2, 3. 1 Tim. 4, 1. von dieſen Verführern und Spöttern (ἐμπαῖκται), die der Wiederkunft des Herrn vorangehen ſollen, was den Verfaſſer des zweiten petriniſchen Briefes an der erwähnten Stelle verleitet zu haben ſcheint, dieſen namentlich zu machen. — ἐπιθυμίας τῶν ἀσεβειῶν gleich ἐπιθ. ἀσεβεῖς. Vgl. V. 8.

V. 19. Οἱ ἀποδιορίζ. ἑαυτούς sc. ἀπο τῶν ἄλλων (Roſenmüller); der Artikel οἱ ſteht wie V. 4.; ἑαυτούς fehlt in manchen Handſchriften, doch ſcheint es jedenfalls, wie Gal. 2, 12., zu ergänzen zu ſein, da ſonſt, wie auch in Grashofs Ueberſetzung: die Spaltungen verurſachen, das Object fehlen würde. Schneckenburgers und Mayerhoffs Erklärung: die innerlich Getrennten, ſynonym mit ψυχικοί, iſt gegen die Grammatik. Wenn aber erſterer ἑαυτούς aus dem Grunde verwirft, weil jene Leute ſich nicht abſonderten, ſon-

dern unter die Christen mischten, so widerspricht er der Geschichte der Kirche, die schon von der ältesten Zeit an sich über Irrlehrer beklagt, die darauf ausgingen, Secten zu stiften, vgl. Kol. 3., aber so lange, bis ihnen dies gelang, natürlich in der Gemeinde der Christen verweilen mußten. Auch ist seine Behauptung nicht klar, daß οὗτοι nicht auf das früher Gesagte zu beziehen sei, sondern bei Judas immer auf die Bewußten hinweise, wie er aus V. 8. 10. 12. 16. darthun will. — Die Worte πνεῦμα μὴ ἔχοντες sind aus der platonisch-jüdischen Theologie zu erklären; wofür jedoch Schnekkenburger falsch die Stelle 1 Thess. 5, 23. anwendet, besser Carpzov 1 Kor. 2, 14. 15., und ihre Bedeutung folgende: jene Gottlosen, die Gottes Geist (πνεῦμα ἅγιον V. 20.) nicht einkehren ließen, haben selbst daher kein πνεῦμα, sondern sind blos ψυχικοί, vgl. Jak. 3, 15. Kol. 3, 5. 1 Joh. 4, 1.

V. 20. Nach der langen Apostrophe gegen diese Verführer wendet der Verfasser sich wieder an die V. 3. schon angeredeten ἀγαπητοί zurück, und schließt seinen Brief nach jener langen Schilderung verderblicher Gemeindemitglieder mit der Ermahnung, nicht von dem wahren Glauben abzuweichen. Denn das ist hier ohne Zweifel mit Augusti unter πίστις zu verstehen, der wahre Glaube, der den Irrlehren jener Verführer gegenübersteht. Will man aber unter letztern keine Irrlehrer verstehen*), so darf man mit Carpzov πίστις pro virtutibus fide emanantibus halten. Warum diese übrigens ἁγιωτάτη (ein idiotismus Iudae, nach Carpzov) heißt, ist eine so unnütze Frage, als die Antwort Augusti's: entweder in Beziehung auf die Gemüther der ἅγιοι, oder in Ansehung des sie bewirkenden πνεῦμα ἅγιον. — ἐποικοδομοῦντες übersetzt de Wette richtig: gründet euch fest auf eurem Glauben, vgl. 1 Kor. 3, 10. — Die Worte ἐν πνεύματι ἁγίῳ verbindet Oekumenius mit dem Vorigen; besser gehören sie zu προσευχόμενοι. Doch übersetzen Carpzov und Rosenmüller nicht richtig: instinctu spiritus sancti precantes; es heißt vielmehr: im Bewußtsein des heiligen Geistes.

*) S. die einleitenden Bemerkungen.

V. 21. Ἀγάπη θεοῦ Liebe zu Gott, in der wir uns erhalten können, indem wir der Barmherzigkeit unſeres Herrn Jeſu Chriſti harren. — τὸ ἔλεος — αἰώνιον erklärt Carpzov, indem er ſich auf Röm. 6, 23. 1 Petr. 1, 13. beruft, für gleichbedeutend mit τὸ ἔλεος Χρ. ζωὴν αἰώνιον, und faßt die Worte ζωὴν αἰών. gewiſſermaßen als Appoſition. Beſſer wohl mit Grashof: durch die, nämlich die Barmherzigkeit, wir zum ewigen Leben gelangen.

V. 22 — 23. Schon Mill macht darauf aufmerkſam, daß dieſe Stelle in den Handſchriften verdorben ſei. Die meiſten leſen: καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους· οὓς δὲ etc. was Grotius billigt, und überſetzt: reprehendite illos, qui se ceteris praeferunt. Auguſti lieſt: ἐλέγχετε διακρινόμενοι, überſetzt aber nicht mit Semler: alios arguite et seiungite omnino a vobis, ſondern bezieht διακριν. in der Bedeutung von Unterſchied machen, nach Jak. 2, 4. 1 Kor. 6, 5. ſowohl, auf ἐλέγχετε als auf σώζετε. V. 23. Die Vulgata überſetzt: et hos quidem arguite iudicatos; illos vero salvate de igne rapientes; aliis autem miseremini in timore; ſcheint alſo einer ganz andern Lesart gefolgt zu ſein. Wir wiederholen nicht die Verſchiedenheiten des Textes, wie ſie Wetſtein und Griesbach aufgezählt haben, ſondern erklären uns mit der Lesart des letztern einverſtanden: καὶ οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι· οὓς δὲ ἐν φόβῳ σώζετε ἐκ τοῦ πυρὸς ἁρπάζοντες. — διακρινόμενοι sc. μεταξὺ αὐτῶν (nämlich ἀσεβεῖς V. 4.) und nicht, wie Roſenmüller will, μεταξὺ αὐτῶν καὶ τῶν ἄλλων, wird allerdings, wie Auguſti richtig geſehen hat, auf ἐλεεῖτε und σώζετε bezogen, ſo daß wir den Sinn bekommen: macht einen Unterſchied unter dieſen Gottloſen, die einen behandelt milde (ἐλεεῖτε, de Wette), die andern hingegen ſtrenge (ἐν φόβῳ σώζετε); danach ſtünde διακρινόμενοι freilich beſſer am Anfange des Satzes. — ἐλεεῖτε hat im Allgemeinen denſelben Sinn mit ἐλέγχετε: habt Mitleid mit ihnen, und belehrt ſie; woher die leichtere Lesart ἐλέγχετε für erklärende Gloſſe zu halten ſein dürfte. — ἐν φόβῳ σώζετε gehört offenbar zuſammen, und Carpzov irrt, indem er zu ἐν φόβῳ ergänzt τηρεῖτε, und σώζετε mit einge-

ſchobenem καί zum Folgenden zieht. Die Bedeutung iſt: rettet ſie durch Furcht, durch Drohungen (wie ſchon Auguſti und de Wette); und Grashof überſetzt eben ſo falſch: mit Furcht d. h. mit Behutſamkeit, damit ſie nicht euch am Ende in ihr Verderben hineinziehn; wie Roſenmüller: festinantes et trepidantes. — ἐκ τοῦ πυρὸς ἁρπάζοντες erklären Roſenmüller und Carpzov für ſprüchwörtliche Redensart aus Amos 4, 11. in der Bedeutung: der äußerſten Gefahr entziehen, vgl. 1 Kor. 3, 15. Auguſti: entreißt ſie dem Feuerbrande wilder Begierden. Vielleicht dürfen wir auch an das hölliſche Feuer denken, in das dieſe Gottloſen verdammt werden würden, wenn man ſie ihm, wie hier verlangt wird, nicht vorher entzöge. — μισοῦντες — χιτῶνα obgleich ihr ſelbſt ihr Kleid (das nämlich von ihrer Luſt befleckt iſt V. 8.) meidet. Ihr ſollt mir ſolches Beiſpiel chriſtlicher Geſinnung geben, daß ihr dieſer Sünder euch annehmet, obwohl ſie euch ſo verhaßt ſein müſſen, daß ihr ſelbſt ihre Kleider nicht anrühren möget. Die Bemerkung von Carpzov, daß die Hebräer Haut und Fleiſch das Kleid des Menſchen genannt hätten, iſt hier nicht anzuwenden. De Wette's Ueberſetzung iſt unklar.

V. 24 — 25. bilden den Epilog, der aus Bitten für die treu gebliebenen Bekenner Chriſti und der Doxologie beſteht. Die Verſchiedenheit der Lesarten iſt groß und ſcheint auf Unächtheit des Textes hinzudeuten. Zwar behauptet Mill, daß Judas die Worte aus Röm. 16, 27. (nach Griesbach Schluß von Kap. 14.) entlehnt habe; da aber die meiſten Kritiker die Aechtheit dieſer Stelle ebenfalls in Zweifel ziehen (ſ. de Wette, Auslegung d. Römerbriefes), ſo wäre die der unſrigen damit keineswegs gerettet. — Statt ὑμᾶς leſen einige Handſchriften ἡμᾶς, andre αὐτούς. Allein ſchon aus innern Gründen wegen V. 2. 3. 17. 20. iſt ὑμᾶς vorzuziehn. — Hinter ἀπταίστους haben einige noch καὶ ἀσπίλους, und ἀμέμπτους ſtatt ἀμώμους. — σοφῷ hinter μόνῳ wird für Gloſſe aus jener pauliniſchen Stelle gehalten, vgl. 1 Tim. 1, 17. — Die Worte διὰ Ἰησ. Χρ. τ. κ. ἡμῶν, die der cod. alex. hat, und Grotius billigt, hat Griesbach in den Text aufgenommen, aus dem ſie aber Carpzov wieder entfernen will, um die ganze

Doxologie auf Christus beziehen zu können. — φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους (im N. T. ἅπαξ λεγ.) überſetzt de Wette ſehr paſſend: euch vor dem Falle zu bewahren. — ἐν ἀγαλλ. gehört zu ὑμᾶς. — σωτῆρ wird bekanntlich im N. T. ſowohl als Beiname Gottes, als Chriſti gebraucht; vgl. Bretschneider, lexic. s. v. — Zu den Worten δόξα — αἰῶνας vgl. Matth. 6, 13.

# Die beiden Briefe des Petrus.

## Einleitende Bemerkungen zu dem ersten Briefe des Petrus.

Simon oder Simeon, Sohn des Jona (Joh. 1, 43.) und Bruder des Apostels Andreas (Matth. 10, 2.), ein galiläischer Fischer aus Bethsaida (Joh. 1, 45.), erhielt von Jesu bei seiner ersten Bekanntschaft in Beziehung auf seinen Charakter den Beinamen כֵּיפָא *Πέτρος*, Joh. 1, 43. Luk. 6, 14 *). Nach dieser Begebenheit, die ihn vielleicht zur Selbstprüfung in Hinsicht auf die große Aufgabe, die ihm zu Theil zu werden bestimmt war, führen sollte, kehrte er noch einmal nach Kapernaum, wohin er seinen Wohnsitz verlegt zu haben scheint (Luk. 4, 38.), in das bürgerliche Leben zurück, von der Pflicht als Gatte gerufen. Denn nach Matth. 8, 14. Luk. 4, 38. Euseb. 3, 30. war er verheurathet**); da er jedoch späterhin die Fessel erkannte, die ihm dieser Umstand für seinen großen Beruf auferlegte, so gab er sein Hauswesen auf, und führte nach 1 Kor. 9, 5. seine Frau auf seinen Bekehrungsreisen mit sich, bis sie nach der Erzählung des Clemens von Alexandrien, strom. 7, 17., noch bei sei-

*) Matthäus dagegen weiß davon nichts, und stellt vielmehr Kap. 4, 18. 10, 2. die Sache so dar, als wenn Petrus schon früher so geheißen habe. Auch steht Joh. 1, 43. mit Mark. 3, 16. in der Zeitbestimmung, wann dies geschehen sei, in Widerspruch; jedoch stimmt das Evangelium des Petrus mit Markus in der Aussage überein, daß die Söhne des Zebedäus mit Simon zugleich von Jesu ihre Namen erhalten hätten. Ueberhaupt herrscht in dieser Geschichte viel Verschiedenheit bei den Evangelisten; denn nach Joh. 1, 41 — 43. führte Andreas seinen Bruder Simon zu Jesu, nach Matth. 4, 18. kam dieser zuerst zu ihnen.

**) Woher weiß Mayerhoff, S. 65., daß Simon sich erst „später", was nichts andres heißen kann, als nach der Bekanntschaft mit Jesu, verheurathet habe?

nen Lebzeiten als Märtyrin ſtarb. Endlich als Jeſus die zwölf Apoſtel (nach der Zahl der zwölf Stämme) zu ſeinen Begleitern erwählte, rief er auch Petrus wieder zu ſich, Mark. 3, 14 — 19. Matth. 10, 2. Apſtg. 1, 13., und ſeitdem finden wir dieſen als einen der ausgezeichnetſten und vertrauteſten Jünger in ſeiner beſtändigen Begleitung*). Nach der Kreuzigung Chriſti trat Petrus mit entſchiedener Kraft nicht blos an die Spitze der Gemeinde, ſondern auch ſämmtlicher Apoſtel, und wir können ihn nicht beſſer, als durch den Ausdruck στόμα τῶν ἀποστόλων, den Chryſoſtomos von ihm braucht, charakteriſiren. Denn wir ſehen ihn in muthvollem Kampfe mit dem Judenthum als Vertheidiger der chriſtlichen Lehre und ihrer Bekenner (vgl. Apſtg. 4.) zu Jeruſalem. Von da aus bereiſte er die in der Umgegend entſtandenen Gemeinden. So wurde er mit Johannes zu dieſem Zweck nach Samarien geſandt, Apſtg. 8, 14. Von da zurückgekehrt, bereiſte er Judäa, und taufte, durch ein zu Joppe erhaltenes Geſicht (Apſtg. 10, 10 — 16.) von der gleichen Befähigung der Heiden und Juden zum Chriſtenthum überzeugt, in Cäſarea einen unbeſchnittenen Heiden (Apſtg. 10, 48.). Von der judaiſirenden Parthei in Jeruſalem darüber zu Rede geſtellt, vertheidigte er ſich zwar glänzend (Apſtg. 11, 18.), ſcheint aber doch wieder in ſeiner Anſicht über dieſen Punkt während ſeines Aufenthaltes zu Antiochien, wohin er ſich vielleicht nach der Apſtg. 12, 17. erwähnten Flucht aus Jeruſalem begeben hatte**), ſchwankend geworden zu ſein (Gal. 2, 11.). Wenigſtens gerieth er mit Paulus in Streit, in Folge deſſen beide ſich förmlich im Bekehrungsgeſchäft theil-

*) Auch über dieſe doppelte Berufung ſtimmen die Evangelien nicht überein. Matthäus kennt ſie gar nicht; gleich bei der erſten Bekanntſchaft Jeſu mit Petrus und Andreas ſagt er von ihnen 4, 20.: ἠκολούθησαν αὐτῷ, und ſpricht auch vor der ausdrücklichen Erwähnung (nicht Erwählung, wie Luk. 6, 13.) der Zwölfe (10, 2.) beſtändig von ſeinen Jüngern, die ihn begleiteten z. B. 9, 37. Markus ſcheint ſie zu kennen, wenngleich er nicht die zwiſchen 1, 16. und 3, 14. fallende Rückkehr des Petrus in ſeine Heimath erwähnt. Lukas dagegen erzählt 4, 38. die Bekanntſchaft des Petrus mit Jeſu, läßt ihn darauf aber wieder 5, 3. ſein Gewerbe treiben, und berichtet erſt ſpäter 6, 3. ſeine förmliche Aufnahme in die Zahl der zwölf Apoſtel.

*) De Wette, Mayerhoff, Credner ſetzen dieſen Aufenthalt in Antiochien erſt nach dem Apoſtelconvent. Vgl. Rückert, Comm. z. Galaterbriefe, S. 325.

ten (Gal. 2, 7. 8.) und Petrus nur den Juden das Chriſtenthum predigte. Die Nachrichten über ihn werden ſeitdem immer zweifelhafter. Zwar wird er noch einmal in der Apoſtelgeſchichte 15, 7. erwähnt, als er der Verſammlung der Apoſtel zu Jerusalem beiwohnte, und eine freiſinnige Meinung in Betreff der Heidenbekehrung äußerte; allein bald darauf ſcheint er ohne eine beſondere Veranlaſſung Jeruſalem verlaſſen zu haben*), und ſeitdem gehört ſeine Geſchichte der Sage an. Denn daß er Biſchof der Gemein-

*) Wenn wenigſtens Credner das wachſende Anſehen des Jakobus dafür hält (Apſtg. 12, 17. 15, 13. 21, 18.), ſo iſt dies gewiß falſch, da dieſer wohl gerade erſt dadurch im Anſehen ſtieg, daß Petrus die Gemeinde verließ. Uebrigens haben wir dieſe Erzählung ganz der gewöhnlichen Anſicht getreu gegeben, wogegen wir folgende Vermuthung aufſtellen. Daß Lukas ſeine Apoſtelgeſchichte (in der er keineswegs von einer Idee ausgehend, wie Mayerhoff behauptet, die Geſchichte der Kirche, ſondern die πράξεις τ. ἀποστόλων beſchreiben wollte, was überhaupt der concreten Anſchauung des Alterthums ſo wie des kindlichen Berichterſtatters angemeſſener war) in zwei Theile theilt, in deren erſtem, Kap. 1—12, 17., er die Thaten des Petrus, und zweitem die des Paulus beſchreibt, iſt außer Zweifel. Er folgt dabei nicht blos dem Gange der Begebenheiten, ſondern einer ganz beſtimmten Abſicht; indem er, um nicht die Geſchichten beider durch einander zu werfen, wenn er genau der Zeit nachginge (wozu auch ſchon die Feder eines geübten Geſchichtſchreibers gehört, um nicht Verwirrung in die Darſtellung zu bringen), erſt die Geſchichte des einen ganz beendigt, und dann die des andern anfängt. Daher recapitulirt er von Kap. 13. an die Geſchichte des Paulus, und wir ſehen Kap. 13—15. nicht als eine Fortſetzung von Kap. 11. und 12. an, ſondern als Darſtellung gleichzeitiger Begebenheiten. Demnach ſind die 11, 27. erwähnten προφῆται dieſelben, die 15, 1. genannt werden, und die 11, 2— 18. erzählten Streitigkeiten nicht verſchieden von den 15, 7—21. gemachten Verhandlungen auf dem ſogenannten Apoſtelconvent, auf dem Petrus die Sache der Heiden vertheidigte, indem er zuerſt ſein eignes Verfahren rechtfertigte, Kap. 11., und dann den Beſchluß wegen Abſchaffung des moſaiſchen Geſetzes durchſetzte, Kap. 15. So fällt 15, 22. mit 11, 25. zuſammen, und es erklärt ſich, wie Petrus, von dem es 12, 17. heißt, daß er Jeruſalem verlaſſen habe, doch wieder 15, 7. daſelbſt erſcheint, ohne daß das Mindeſte von ſeiner Rückkehr dahin geſagt iſt. Denn es fällt 15, 7. der Zeit nach vor 12, 17., und die hier über Petrus mitgetheilte Nachricht iſt die letzte von ihm in der Apoſtelgeſchichte. So erklärt ſich denn auch durch die Verfolgung des Herodes auf eine genügende Weiſe der Umſtand, daß Petrus Jeruſalem gänzlich verließ; wohin er ſich begeben, war wahrſcheinlich dem Berichterſtatter ſelbſt unbekannt, und er bedient ſich daher des unbeſtimmten Ausdruckes: ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον. Doch kann er jetzt wohl mit Paulus in Antiochien zuſammen getroffen ſein, wie die bereits erwähnten Gelehrten vermuthen. (Uebrigens ſcheint es ein vergebenes Bemühen zu ſein, die Apoſtelgeſchichte mit dem Galaterbriefe zu vereinigen, da erſtere unzuverläſſig berichtet. So z. B. weiß die Apoſtelgeſchichte nichts von dem Aufenthalte des Paulus in Arabien, vgl. Gal. 1, 17., ſondern läßt ihn bald nach ſeiner Bekehrung nach Jeruſalem gehen, Apſtg. 9, 26., obgleich Paulus ſelbſt Gal. 1, 18. erzählt, daß er erſt nach drei Jahren dorthin gekommen ſei.)

de zu Antiochien gewesen sei, wie Hieronymus, de script. eccl. c. 1., erzählt, läßt sich durch nichts erweisen; und die Behauptung des Origenes (Euseb. 3, 1.), daß er in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadocien und Asien gelehrt habe, erklärt de Wette mit Recht für eine Folgerung aus 1 Petr. 1, 1.; Rauch (Rettung der Originalität d. ersten Br. Petri in Winers und Engelhardts krit. Journ. 8, 396.) vertheidigt zwar diese und die offenbar aus ihr entstandene Nachricht des Epiphanius, advers. haeres. 27., daß Petrus sogar häufig nach Pontus und Bithynien gereist sei; allein seine Vermuthung, daß er die dortigen Gemeinden, zu denen Paulus nicht gekommen sei, gestiftet habe, ist ganz ungegründet. Daß übrigens Petrus Reisen gemacht habe, ist gewiß und geht nächst den Erzählungen der Apostelgeschichte aus 1 Kor. 9, 5. und 1 Petr. 5, 13. hervor, wo Babylon als der Aufenthaltsort des Apostels genannt wird. Damit hängt seine Reise nach Rom zusammen, die öfters in verschiedener Beziehung von den Kirchenschriftstellern erwähnt wird. Daß er dort die Gemeinde gestiftet habe, und 25 Jahre Bischof gewesen sei, ist offenbar eine Erfindung der katholischen Kirche, und schon von Salmasius in Zweifel gezogen worden. Aber auch die Nachricht von Eusebius, daß er unter Claudius mit Simon dem Magier in Rom zusammen getroffen sei (vgl. Apstg. 8, 18.), beruht auf einem Irrthum des Justinus (apol. 2.), und ist wegen der Zeitverhältnisse unmöglich. Auch kann Petrus nicht füglich vor Abfassung des Briefes Pauli an die Römer dort gewesen sein, weil Paulus es vermied, sich in den Wirkungskreis eines andern Apostels einzudrängen; vgl. Gal. 2, 9. Nach einer andern Nachricht des Eusebius, hist. eccl. 2, 25., Irenäus, adv. haer. 3, 1., Tertullian, praescr. adv. haer., Lactantius, de mort. pers. c. 2. soll er erst unter Nero mit Paulus zusammen in Rom das Evangelium verkündigt und den Märtyrertod erlitten haben, als nicht römischer Bürger mit dem Haupte nach unten gekreuzigt *). Clemens von Rom (ep. ad. Cor. c. 5.) ist nun zwar der älteste Zeuge für den Märtyrertod des Petrus, be-

*) Nach Mayerhoff, S. 88., beruht dies freilich auf einer falschen Auslegung eines von Origenes (Euseb. 3, 1.) gebrauchten Ausdrucks.

richtet ihn aber ohne nähere Bestimmung des Ortes und der Art; letztere erwähnt mit Bestimmtheit zuerst Hieronymus. Und das für seine näheren Angaben von Eusebius beigebrachte Zeugniß des Dionysius von Korinth (um 170 n. Chr.) ist auch keineswegs so über allen Zweifel erhaben, daß nicht zuerst die Waldenser, dann unter den Protestanten Spanheim (diss. de ficta Petri ap. in urbem Romam prof.) und in neuerer Zeit Eichhorn (Einl. Th. 1 S. 554.), Neander, Baur (Tübinger Zeitsch. f. Theologie, 1831. H. 4.), Mayerhoff (S. 94.) Augusti (S. 180.) den Aufenthalt und Märtyrertod des Petrus in Rom aus guten Gründen haben läugnen können. Nur Credner hat mit wenig Glück die Vertheidigung dieser unsichern Ueberlieferung übernommen *). Eine zweimalige Anwesenheit des Apostels in Rom, die von manchen behauptet worden, ist aber ohne Zweifel Erdichtung. Seinen Märtyrertod überhaupt, mag es auch unentschieden bleiben, wo er ihn erlitten, haben wir jedoch keine Ursache zu läugnen, da nicht allein Clemens und Ignatius, sondern auch der Verfasser des letzten Kapitels vom Evangelium Johannis V. 19. denselben erwähnen. Eusebius, chron. ad ann. 14. Ner., läßt ihn in demselben Jahre mit Paulus im vierzehnten Regierungsjahre des Nero erfolgen.

Daß nun Petrus diesen Brief, der als der erste von den beiden unter seinem Namen in der Sammlung der katholischen Briefe befindlichen bezeichnet wird, verfaßt habe, wird nicht ohne äußere und innere Gründe behauptet, so daß de Wette (S. 331.) auch es für gewagt erklärt, dem Briefe geradezu die Aechtheit abzusprechen. Denn im Gegentheil enthält er nichts, was mit dem uns bekannten Charakter des Petrus und den ihm beizulegenden Ansichten nicht übereinstimmte, ja sogar manches Eigenthümliche, in den Schriften der andern Apostel nicht vorkommende, wie z. B. die Stelle 3, 19. Allein die auffallende Bemerkung ist den Gelehrten nicht entgangen, daß in Gedanken, Worten und Wendungen dieses Briefes viele Uebereinstimmung mit den Eigenheiten des Apostels Paulus sich vorfindet, und zwar nach Credners Behaup-

*) Vgl. außer seiner Einleitung ins N. T. auch seine Recension von Mayerhoffs Einl. in d. petr. Schr. in der allg. Littrztg. 1836. Nro. 124.

tung vorzüglich mit dem Epheserbriefe. Auch mit dem Briefe des Jakobus sind einzelne Aehnlichkeiten nicht abzuläugnen. Was jedoch den Gebrauch angeblich pauliniſcher Worte, wie κληρονομία, χάρις, σωτηρία, πνεῦμα, σάρξ, ἀποκάλυψις, ἀναστροφή, συνείδησις, γνῶσις, πίστις, ζωή betrifft, ſo behauptet Mayerhoff, S. 107., mit Recht, daß dieſe überhaupt dem neuteſtamentlichen Sprachſchatze angehören. Weniger möchte es ihm gelungen ſein, die Aehnlichkeit der Stellen 1 Petr. 1, 3. mit Eph. 1, 3.; 1 Petr. 2, 1.: Kol. 3, 8.; 1 Petr. 2, 13.: Röm. 13, 1 — 4.; 1 Petr. 2, 16.: Gal. 5, 13.; 1 Petr. 2, 18.: Eph. 6, 5.; 1 Petr. 3, 1.: Eph. 5, 22.; 1 Petr. 3, 9.: Röm. 12, 17.; 1 Petr. 4, 9.: Phil. 2, 14.; 1 Petr. 4, 10.: Röm. 12, 6.; 1 Petr. 5, 1.: Röm. 8, 18.; 1 Petr 5, 5.: Eph. 5, 21.; 1 Petr. 5, 8.: 1 Theſſ. 5, 6.; 1 Petr. 5, 14.: 1 Kor. 16, 20. zu läugnen; vgl. S. 108 — 117*). Eichhorns zur Erklärung dieſes Umſtandes, in der Einl. S. 609., aufgeſtellte Hypotheſe, daß Petrus ſich eines pauliniſchen Schülers, vielleicht des Markus (wegen 5, 13.) als Hermeneuten und Schreibers bei der Abfaſſung des Briefes bedient habe**), iſt von Bertholdt widerlegt worden. In ähnlicher Art ſieht Böhme (praef. in ep. ad Hebr.) den Silvanus als Schreiber des Briefes an (5, 12.) Eben ſo behauptet Olshauſen, (opusc. theol. p. 51.), daß Petrus den Brief aramäiſch dictirt und Silvanus ihn griechiſch niedergeſchrieben habe. Zugleich erklärt er durch den längeren Verkehr, in dem letzterer mit Paulus geſtanden habe, nach Eichhorns Vorgange, die Aehnlichkeit mit der pauliniſchen Ausdrucksweiſe. Rauch, S. 414., leitet dieſe Uebereinſtimmung aus dem Umgange des Petrus ſelbſt mit Paulus her; noch andere mit Hänlein aus der Kenntniß der Briefe des Paulus, ſ. 2 Petr.

*) Steiger, S. 7—10.

**) Allerdings war dieſer nebſt Glaukias (Clem. Alex. strom. 7, 17.) ſein ἑρμηνεύς, aber Neander (genet. Entwickelung der gnoſt. Syſt. S. 65.) hält dieſe fälſchlich für Dollmetſcher oder gar Erklärer der eſoteriſchen Lehre, da ſie nach Credner Ausleger der meſſianiſchen Stellen waren. Wenn übrigens Papias aus den Berichten des Presbyter Johannes bei Euſebius, h. e. 3, 33. bemerkt: Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσε, ἀκριβῶς ἔγραψεν, ſo darf dies durchaus nicht von den Briefen des Petrus verſtanden werden.

3, 15. (wogegen Mayerhoff, S. 106). Alle dieſe Vermuthungen laſſen ſich jedoch eigentlich eben ſo wenig widerlegen, wie ſie zu überführen im Stande ſind, und jedenfalls iſt es eine richtigere und dem Geiſte des Urchriſtenthums angemeſſenere Annahme, daß ſowohl jene einzelnen Ausdrücke als die ganze Einkleidung chriſtlicher Vorſtellungen in der älteſten Kirche allgemein verbreitet geweſen ſein müſſen, und daher auch bei verſchiedenen Schriftſtellern eine gewiſſe Gleichheit der Redeweiſe ſich bilden konnte. Dazu kommt, daß der Brief im ganzen Alterthum als ächt anerkannt, und durch die Zeugniſſe des Papias (Euseb. hist. eccl. 3, 39.), des Polykarp, (Euseb. 4, 14.), des Irenäus (Euseb. 5, 8.) c. haer. 4, 9. 2., des Origenes (Euseb. 6, 25.) und von Klemens von Alexandrien, strom. 3. 473., von der ſyriſchen Kirche und von Euſebius ſelbſt, der ihn hist. eccl. 3, 25. ausdrücklich ὁμολογουμένη nennt, als petriniſch beſtätigt wird*). Auch findet ſich im zweiten Briefe des Petrus 3, 1. ein Zeugniß für die Aechtheit dieſes erſten; vgl. Guericke, Beitr. zur Einl. ins N. T. S. 73. Daher darf das alte Bibelverzeichniß bei Muratori und das verwerfende Urtheil der Paulicianer bei Petrus Siculus, das einer ſpäten Zeit angehört, nicht dagegen angeführt werden. Fälſchlich behauptet aber noch de Wette (S. 331.) aus der Angabe des Leontius von Byzanz **), daß auch Theodor von Mopſueſte den Brief verworfen habe. Deshalb konnte es Bertholdt und Auguſti (nova quae primae Petr. ep. αὐθεντίαν impugnat hypothesis sub examen vocatur. Jen. 1808.) nicht ſchwer fallen, die von Cludius (Uransichten des Chriſtenth. S. 596.***)) gegen die Aechtheit desſelben erhobenen Zweifel zu widerlegen; ſo wie die zum Theil

*) Die Anſpielungen, die man ſchon im Briefe des Barnabas Kap. 4., 1 Petr. 1, 7.; des Clemens von Rom 1 Kor., 1 Petr. 4, 8. 5, 5.; des Ignatius ad Magn. 11., 1 Petr. 4, 5.; Kap. 13., 1 Petr. 5, 5.; ad Eph. 5., 1 Petr. 5, 5.; und bei Juſtin, dial. c. Tryph. hat finden wollen, hat Mayerhoff, S. 139. zurückgewieſen.

**) Dieſer ſagt von Theodor v. M. nichts weiter als: ipsam epistolam Iacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat.

***) Der nach Semlers Vorgange (paraph. in ep. pr. Petri.) eine beſondere Verwandtſchaft mit Paulus in der Benutzungsweiſe des A. T. findet.

historischen Einwürfe de Wette's, daß, wenn Petrus unter Nero den Märtyrertod erlitten habe, er nicht in Beziehung auf die Christenverfolgung unter ihm einen Brief habe schreiben, und in Babylon in Begleitung des Markus sein können; daß er nicht Reminiscenzen aus den Briefen des Paulus und Jakobus habe schreiben können; daß seine Vortragsweise eigenthümlicher sein müsse; daß der Brief eine zu unbestimmte Beziehung habe, als daß Petrus dafür die Feder habe ergreifen können, von Guericke, Schott, Steiger, Mayerhoff zurückgewiesen sind*). Auch dürfte gerade die charakteristische Auffassung des Christenthums als einer festen in Christo begründeten Hoffnung des zukünftigen Heiles, wie sie dieser Brief ausspricht, so wie die häufige Hinweisung auf Christus 2, 21. 3, 18. 4, 1. 13., die Anspielungen auf seine Worte 3, 9. 14. 4, 14., die Beziehung seines Todes auf die Erlösung der Menschen 2, 21. 3, 18. 4, 1., eben so wie die Schreibart auf Petrus als den Verfasser hindeuten. Denn was die letztere betrifft, so ist im Allgemeinen zu bemerken, daß er denselben Gedanken positiv und negativ auszudrücken liebt, und überhaupt der Gegensätze und einer Art von Parallelismus sich häufig bedient, daß er Epitheta und Synonyma, Bilder und Metaphern häuft, und auf allgemeine Sätze oft bestimmte Anwendungen folgen läßt (vgl. Schulze, S. 13 — 33.), und so bei aller Aehnlichkeit des Ausdrucks mit andern neutestamentlichen Schriftstellern doch eine bestimmt hervortretende Eigenthümlichkeit dem Verfasser dieses Briefes nicht abgesprochen werden darf.

Was Inhalt und Bestimmung des vorliegenden Briefes betrifft, so bezieht er sich auf entweder schon ausgebrochene oder noch befürchtete Verfolgungen der Christen, und enthält daher vorzüglich Aufmunterungen zur Standhaftigkeit während der verhängten oder bevorstehenden Leiden und Ermahnungen zur christlichen Tugend überhaupt und zur Beobachtung bürgerlicher, häuslicher und geselliger Pflichten. Daher macht der Verfasser den Eingang zum Ganzen durch die Schilderung der

*) Neuerdings erklärt freilich Baur in seinem Werk: die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, S. 127., unsern Brief für eine Schrift aus dem zweiten Jahrhundert, ist jedoch den Beweis noch schuldig geblieben.

frohen Aussichten des Christen in die Zukunft 1, 3 — 12., und leitet daraus Ermahnungen zur Ausübung verschiedener christlicher Tugenden in den einzelnen Verhältnissen des Lebens ab, bis 3, 13. Hierauf zeigt er den Werth eines guten Bewußtseins in Leiden 3, 14 — 22., und ermahnt zur Standhaftigkeit in denselben und zur Geduld, bis 5, 11., mit Einschaltung anderer dahin gehöriger Bemerkungen, wie 5, 1 — 5., wo von der Berufstreue der Lehrer und Vorsteher und der Folgsamkeit ihrer Untergebenen gehandelt wird. Vgl. 5, 12. u. Grashof (S. 39.) — Die unlogische, gedrängte und gedankenreiche Schreibart, die verwickelte und ungebildete Perioden liebt und schwerfällige, schleppende Sätze baut, erschwert das Verständniß einzelner Stellen des Briefes, der als Erinnerungsschreiben und nicht als eigentliches Lehrschreiben zu betrachten ist. Gleichnisse und Bilder sind häufig, auch fehlt es nicht an rauhen Hebraismen und häufigen Anführungen alttestamentlicher Stellen, die aus dem Gedächtniß nach der alexandrinischen Uebersetzung citirt sind*), und an Hinweisungen auf Geschichten und Gebräuche des A. T. Wahrscheinlich dadurch verleitet behauptet Baronius, annal. ad a. 45., daß der Brief ursprünglich hebräisch geschrieben sei; worin Bolten (Uebersetzung d. neutest. Br.) Bertholdt, Böhme, Olshausen (Nachweis d. Aechtheit sämmtlicher Schriften des N. T.) ihm folgen, und durch Markus oder Silvanus die griechische Uebersetzung anfertigen lassen. Allein wir müssen dies für unbegründete Vermuthungen erklären.

Der Brief ist an Gemeinden in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien gerichtet, die nach 1, 1. Judenchristen (παρεπίδημοι διασπορᾶς) gewesen zu sein scheinen; allein es kommen auch Stellen vor, wie 1, 14. 18. 2, 10. 4, 3. 4., die sich nach der Ansicht der Exegeten nur auf Heidenchristen beziehen lassen **), und es haben sich in

*) Wo die Septuaginta den rechten Sinn verfehlt hatten, läßt Mayerhoff, S. 118. ihn nach dem Hebräischen citiren, wie 4, 8.

**) Etwas spitzfindig will Mayerhoff (S. 121.) aus den Worten ἧς ἐγενήθητε τέκνα 3, 6. darthun, daß das Beispiel der Sarah, das sonst gerade als Beweis dafür gedient hat, daß der Brief an Judenchristen geschrieben sei, auf Heidenchristen zu beziehen sei; ähnlich Steiger, S. 16. Uebrigens zwingen uns, wie später gezeigt werden wird, alle diese Stellen nicht unbedingt, sie auf frühere Heiden zu beziehen.

Folge deſſen ſehr verſchiedene Meinungen über die Art der Leſer geltend machen wollen. Für die Anſicht, daß dieſes Judenchriſten geweſen ſeien, haben ſich die meiſten Gelehrten, ſo nach dem Vorgange des Euſebius (h. eccl. 3, 4.) Didymus, Epiphanius, Hieronymus, Euthalius, unter den Neuern Erasmus, Calvin, Grotius, Salmaſius, Braun, Schmid, Auguſti, Hug, Semler, Schmidt, Bertholdt, Hensler entſchieden *). Da aber, wie geſagt, der Inhalt Beziehungen auf Heidenchriſten enthalten ſoll, ſo behaupten Auguſtin, Junilius, Caſſiodor, Procopius, Luther, Oſiander, Wetſtein, Böhme, daß er dieſe als Leſer vorausſetze. Dagegen vermuthen Benſon, Michaelis, Eiſenſchmidt und Credner, daß er an ſogenannte Proſelyten des Thores geſchrieben ſei; allein abgeſehen, daß der Sprachgebrauch dieſe Anſicht nicht rechtfertigt, ſo laſſen ſich dergleichen Proſelytengemeinden in der apoſtoliſchen Zeit durchaus nicht nachweiſen. Daher ſcheint die richtigſte Annahme die von Gerhard, Calov, Wolf, Carpzov, Zacharias, Hänlein, Pott, Eichhorn, Hottinger, Guericke, Schott, Feilmoſer, Grashof, Steiger, Mayerhoff zu ſein, daß die Gemeinden ſowohl aus Judenchriſten als aus Heidenchriſten beſtanden haben mögen; welcher wir ebenfalls beitreten, doch mit der Bemerkung gegen Mayerhoff (S. 123.) und Steiger (S. 17.), die die Heidenchriſten der Zahl nach für überwiegend halten, daß wir der Ueberſchrift 1, 1. gemäß die Judenchriſten um ſo eher für den vorherrſchenden Theil dieſer Gemeinden, denen wahrſcheinlich nur eine geringe Zahl von Heidenchriſten beigemiſcht war, halten **), als Petrus eine genaue Kenntniß des A. T. bei ſeinen Leſern vorausſetzt, und auch ſeinen eigentlichen Beruf in der Bekehrung der Juden fand (Gal. 2, 7.). Auch hat Paulus an eine dieſer Gemeinden, an die Galater, geſchrieben, die wir für Heidenchriſten zu halten haben ***), und da beide Apoſtel nach ſeiner eignen Aeu-

*) Fälſchlich zählen Credner und Mayerhoff (S. 120.) auch de Wette hierher; vgl. ſeine Einl. S. 325.

**) Dies ſcheint auch Hottingers Meinung zu ſein, vgl. deſſen: ep. Iac. atque Petr. pr. p. 96.

***) Auguſti (Th. 2. S. 78.) iſt der einzige, der ſie fälſchlich für Judenchriſten ausgiebt.

ßerung im Bekehrungsgeschäfte sich getheilt hatten, so haben wir hier um so eher Judenchristen zu verstehen, da es nicht wahrscheinlich ist, daß beide bei ihren in mancher Beziehung von einander abweichenden Grundsätzen an dieselbe Gemeinde geschrieben haben sollten*). Was die Verhältnisse dieser Gemeinden betrifft, so ergiebt sich aus bestimmten Andeutungen 1, 6. 2, 12. 3, 13. 16. 4, 12 — 19. 5, 10., daß sie Verläumdungen zu erdulden hatten, und selbst Verfolgungen ihnen bevorstanden. Aber auch ihr Zustand unter einander scheint den Tadel des Apostels hervorgerufen zu haben, da er sie 2, 1. 3, 8 — 12. 4, 8. 5, 5. zur Demuth, Friedfertigkeit und Wahrhaftigkeit zu ermahnen für nothwendig hielt. Ob der Verfasser in einem besondern Verhältniß zu ihnen gestanden habe, ergiebt sich aus dem Schreiben selbst nicht, welches so allgemein gehalten ist, daß es sich recht gut auf jede gefahrvolle Lage von Bekennern des Christenthums beziehen läßt. Offenbar geht Rauch, S. 398., daher zu weit wenn er aus den Ausdrücken τέκνα ὑπακοῆς 1, 14. und συμπρεσβύτερος 5, 1. ein solches beweisen will.

Auch über den Ort und die Zeit der Abfassung des Briefes läßt sich nichts Sicheres ermitteln, und es sind daher sehr verschiedene Meinungen darüber laut geworden. Da der Verfasser selbst 5, 13. einen Gruß aus Babylon bestellt, so sind wir wenigstens auf diesen Namen hingewiesen, der aber freilich eine sehr verschiedene Auslegung hat erfahren müssen. Die Unterschrift des Briefes: ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, die sich in einigen Handschriften findet, führte die Erklärer wahrscheinlich auf die Vermuthung, daß hier unter Babylon Rom zu verstehen sei, wenn nicht etwa umgekehrt die Unterschrift erst nach derselben gemacht ist. Auch wissen wir nicht, ob vielleicht diese Meinung, die an Papias, Clemens von Alexandrien, Hieronymus, Isidorus, Grotius, Cave, Cludius, Mynster ihre Vertheidiger in alter**) und neuer Zeit gefunden

*) Oder sollte Paulus, Gal. 1, 6 — 9., vielleicht diesen Brief des Petrus im Sinne haben? vgl. Gal. 2, 11. Gerade an diese durch Paulus gestifteten Gemeinden läßt Steiger (S. 17.) unsern Brief gerichtet sein.

**) Vgl. Euseb. h. e. 2, 15.

hat, in Folge der Sage von dem Aufenthalt des Petrus in Rom sich gebildet hat, oder ob diese Sage durch jene Erklärung des Namens Babylon erst entstanden ist. Allerdings ist in der Offenbarung Kap. 14, 8. 18, 2. 10. 21. unter Babylon die Stadt Rom zu verstehen, wo diese zur symbolischen Bezeichnung des Antichrist und Messiasfeindes wegen der von dort ausgesandten Verfolgungen der Christen gebraucht wird. Allein es ist kein Grund einzusehen, weshalb Petrus in seiner ganz klar gehaltenen Schrift, die jedem Leser verständlich sein sollte, den Namen Roms unter einer so unbestimmten Bezeichnung sollte versteckt haben Aber eben so ungegründet und unpassend ist die von Capellus, Pearson, Spanheim, Harduin und Semler aufgestellte Vermuthung, daß Jerusalem darunter zu verstehen sei, weil Cyrillus von Alexandrien und Procopius einmal diese Stadt mit dem Namen Babylon belegen. Eben so willkürlich versteht Gregorius Barhebräus hier das Haus in Jerusalem, in dem die Apostel am ersten Pfingstfeste versammelt waren. Die koptischen Christen dagegen erklären dies in dem Briefe genannte Babylon für die von Diodor und Josephus erwähnte Stadt gleiches Namens in Aegypten, und führen als vermeintlichen Grund dafür die unverbürgte Sage an, daß Markus (Kap. 5, 13.) Bischof von Aegypten gewesen sei*). Allein Strabo bezeichnet das ägyptische Babylon nur als einen Besatzungsplatz, und jener Grund bedarf vollends keiner Widerlegung. Ohne Grund will ferner Michaelis (freilich nur in der dritten Ausgabe seiner Einleitung) an Seleucia am Tigris denken, das zuweilen, wiewohl eigentlich nur bei Dichtern, mit dem am gegenüberliegenden Ufer gelegenen Ktesiphon zusammen unter dem Namen Babylon vorkommt. Richtiger denken Pott (proleg. p. 16.) und Mayerhoff (S. 130.) an die Provinz Babylon. Aber alle diese verschiedenen Auslegungsversuche zeigen nichts weiter als eine unnütze Gelehrsamkeit, da auch nicht der geringste Grund vorhanden ist, von dem einfachen Wortverstande dieser Stelle abzuweichen, und unter dem hier erwähnten Babylon etwas anderes als das alte Babylon am Euphrat

*) Vgl. Euseb. hist. eccl. 2, 16.

zu verstehen. Daß wir von einer Reise des Apostels dorthin nichts wissen, darf bei den mangelhaften Nachrichten, die wir überhaupt nach seinem Verschwinden aus Jerusalem von seinen Lebensverhältnissen haben, nicht dagegen angeführt werden. Auch war dieses Babylon damals noch keineswegs ganz zerstört und verwüstet, da vielmehr aus Josephus, ant. 15, 2. und Philo, de virt. hervorgeht, daß sogar Juden zu jener Zeit sich dort aufhielten. Dort daher dürfen wir auch mit Grashof und Steiger annehmen, daß Petrus diesen Brief geschrieben habe. Auch vermuthen Beausobre, Bengel, Wetstein, Schmidt, Mayerhoff nicht mit Unrecht aus der Reihenfolge der 1, 1. genannten Länder, daß der Brief im Orient verfaßt sein müsse, da Silvanus, nach 5, 12. der Ueberbringer des Briefes, die Reise im Orient anfangend zunächst nach Pontus, das am weitesten östlich, folglich Babylon am nächsten lag, und dann nach den andern V. 1. auf einander folgenden Ländern gelangen, mußte. Gewagter ist es, aus einzelnen im Briefe enthaltenen Andeutungen einen Schluß auf die Zeit seiner Entstehung zu machen. Denn die Erwähnung des Silvanus 5, 12., der Apstg. 20, 4. nicht mehr unter den Begleitern des Paulus genannt wird, und daher um jene Zeit sich zu Petrus begeben haben könnte, und des Markus Kap. 5, 13., der nach Kol. 4, 10. Philem. 24. Paulus verließ, um nach dem Morgenlande zu gehen, und ebenfalls damals zu Petrus sich gewandt haben dürfte*), kann dazu nicht benutzt werden, weil es unmöglich ist, die Identität dieser hier und in der Apostelgeschichte und den pauliniſchen Briefen erwähnten Personen zu beweisen. Ein Umstand, der fast von allen Exegeten nicht erkannt ist. Daher setzt Credner ganz willkürlich die Abfassung unsres Briefes nach der des Epheserbriefes**), so wie Mayerhoff wunderbarer Weise wegen der Bezeichnung der Christen als κακοποιοί (genus hominum superstitionis novae et maleficae) 2, 12. 14. 3, 16. 4, 15. mit Rücksicht auf Suetons vit. Ner. c. 16. in die Verfolgung des

*) Mit Unrecht behauptet de Wette S. 327., daß die Anwesenheit des Silvanus und Markus bei Petrus sich nicht mit den Zeitverhältnissen vertrage.

**) Dies thut auch Steiger (S. 24.) wegen den vermeintlichen Aehnlichkeiten beider Briefe.

Nero, was sich eher aus dem Ausdruck παθήματα 1, 11. 4, 13. 5, 1. 9. schließen ließe. Aber wir dürfen nicht einmal unbedingt die erwähnten Verfolgungen auf die Christenverfolgung des Nero beziehen, wie de Wette thut (S. 326.), weil gegen diesen anzuführen ist, daß es allerdings nach Apstg. 8, 1. 2 Kor. 11, 32. schon früher dergleichen Verfolgungen gab; wie gegen Mayerhoff, daß wir keineswegs wegen der 2, 12. und 3, 16. erwähnten Verläumdungen der Heiden auch 4, 12 — 19. geradezu an Verfolgungen zu denken brauchen, oder daß wir diese, wenn wir solche annehmen, nicht anders als wie die S. 132. von ihm angeführten Volksaufläufe uns vorzustellen nöthig haben. Für eine allgemeine Christenverfolgung findet sich durchaus kein Anzeichen, und wir können alles dafür Gedeutete recht gut, wie in andern apostolischen Briefen, von bloßen Privatmißverhältnissen, die einzelne Gemeinden betrafen, verstehen. Nur sind die in dieser Beziehung gegebenen Ermahnungen sehr wohl von denen, die der Brief des Jakobus enthält, zu unterscheiden, da dieser von Leiden spricht, die die Gemeinde sich selbst durch innern Zwiespalt bereitete, Petrus aber von solchen, die ihr durch die Bosheit der Welt entstanden. Jedoch ist kein Grund vorhanden, an öffentliche und allgemeine Verfolgung deshalb zu denken, und daher erinnert Hänlein, Th. 3. S. 265. eben so unrecht an den jüdischen Krieg. Wir sehen uns vielmehr genöthigt, allen Hypothesen, die ein bestimmtes Jahr der Abfassung festzustellen versuchen, und dabei zwischen 45. und 68. n. Ch. schwanken*), unsern Beifall zu versagen. Nur so viel ergiebt sich aus der Erwähnung des Namens der Christen 4, 16., daß der Brief nach Apstg. 11, 26. geschrieben sein muß. Wenn aber Hänlein Behufs der Zeitbestimmung sich auf die Beziehungen des zweiten petrinischen Briefes zum ersten beruft, so hat dies Zeugniß in unsrer Zeit, die die Unächtheit jenes Briefes fast allgemein anerkannt hat, seine Beweiskraft verloren. Vgl. die Erläuterungsschriften: Clem: anacrisis ep. pr. Petri. 1748; Walther: Erk. der Briefe

*) Hottinger (S. 96.) setzt den Brief ins zwölfte Regierungsjahr des Nero; Mayerhoff (S. 134.) ins J. 65.; Hänlein (Th. 2. S. 264.) zwischen das J. 59. und 61.; Steiger zwischen das J. 50. und 67.

Petri. 1750. Boyſen: Verſuch e. praktiſchen Erkl. d. Br. Petri und Judä. 1775. Schirmer: Ueberſetzung und Erkl. der beiden Briefe Petri. Breslau u. Leipzig, 1778. Semler: paraphrasis in ep. pr. Petri cum latinae translationis varietate et multis notis. Halae, 1783. Baumgärtel: die Br. des Apoſtels Petrus überſetzt und mit Anmerkungen erläutert. Leipzig, 1788. Hensler: der erſte Brief Petri überſetzt mit Comment. Salzbach, 1813. Eiſenſchmidt: die Br. des Apoſtel Petrus überſetzt und erläutert. Ronneburg, 1824. Steiger: der erſte Brief Petri mit Berückſichtigung des ganzen bibliſchen Lehrbegriffs. Berlin, 1832; Die Commentare von Roos, Morus und Hottinger ſ. S. 23. Mayerhoff: hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in die petriniſchen Schriften. Hamburg, 1835.

---

## Erklärende Bemerkungen.

### Kap. I.

Sein Inhalt zerfällt in zwei Abſchnitte, deren erſter eine Erinnerung an die chriſtliche Berufung und die Gewißheit des Heiles enthält, bis V. 13., der zweite allgemeine Ermahnungen zu einem dem gemäßen ſittlichen Lebenswandel, bis 2, 10.

V. 1. Petrus iſt der einzige von den Verfaſſern der katholiſchen Briefe, der ſich ἀπόστολος nennt. — ἐκλεκτοί ſind im neuteſtamentlichen Sprachgebrauch die Chriſten, Paulus bezeichnet ſie beſtimmter als ſolche durch den Zuſatz: ἐν κυρίῳ Röm. 16, 13. (vgl. Jak. 1, 18. 2, 5. — παρεπίδημοι נָכְרִים erklärt Credner nach den LXX 1 Moſ. 23, 4. und dem Sprachgebrauche Juſtins für gleichbedeutend mit προσήλυτοι; allein daß dem N. T. dieſe Bedeutung fremd iſt, beweiſt namentlich die Stelle Apſtg. 2, 10., wo ἐπιδημοῦντες und προσήλυτοι neben einander genannt werden. Steiger (S. 16.) nimmt das Wort in geiſtlicher Bedeutung, ſo daß es die Chriſten als Fremdlinge und Pilger auf Erden bezeichnen ſoll; allein die Stelle 2,

11., auf die er sich beruft, beweist gerade dagegen, weil hier die παρεπίδημοι den ἔθνεσιν V. 12. entgegen gestellt werden; in der Stelle 1, 17. bekommt παροικία, das nach 2, 10. gleichbedeutend mit παρεπίδημοι ist, erst durch das hinzugesetzte χρόνον diese prägnante Bedeutung, und Hebr. 11, 13. erst durch den Beisatz ἐπὶ τῆς γῆς, der ganz unnütz wäre, wenn παρεπίδ. allein schon die Pilgerschaft auf Erden bezeichnete. Vielmehr dürfen wir mit Augusti und Hottinger darunter nur solche verstehen, die als Fremdlinge in andern Ländern sich aufhielten, und erst durch den Zusatz διασπορᾶς näher bestimmt werden. Unter diesem Worte versteht nämlich das N. T. die in der Zerstreuung d. h. unter den Heiden lebenden Juden, vgl. Jak. 1, 1. Joh. 7, 35. 11, 52. Steiger irrt daher, wenn er den Ausdruck auf alle Christen ausdehnen will; auf die Stellen Apstg. 8, 4. 11, 19. darf er sich aber deshalb um so weniger berufen, als er mit Recht läugnet, daß ἐν διασπορᾷ gleich διεσπαρμένοις sei. Denn diejenigen, an die Petrus schrieb, waren nicht ohne Verbindung, sondern bildeten aller Wahrscheinlichkeit nach bestimmte Gemeinden unter den Heiden, vgl. 2, 11. So sind also diese ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι ἐν διασπορᾷ judenchristliche Gemeinden unter den Heiden.—Ἀσίας hält Pott fälschlich für die Bezeichnung von Kleinasien überberhaupt, wogegen schon die Stellung, aber auch der Umstand spricht, daß Kappadocien nach Strabo nicht dazu gehörte; eben so unrichtig verstehen Est und Usher Lydien allein darunter, da vielmehr mit Augusti und Steiger die römische Asia proconsularis dafür zu erklären ist, welche Mysien, Lydien, Karien, Phrygien, Pisidien und Lykaonien umfaßte.

V. 2. Die Worte κατὰ — Χριστοῦ stehen noch in genauester Verbindung mit V. 1., und zwar muß das κατὰ πρόγνωσιν nach Winer, S. 119. auf ἐκλεκτοῖς, und nicht mit den ältern Erklärern Oekumenius und Theophylakt auf ἀπόστολος, oder mit Semler auf διασπορᾶς bezogen werden. Jene von den meisten neuern Auslegern gebilligte Auffassung ergiebt sich am einfachsten nothwendig aus der Stellung der Worte von selbst. Daß bei πρόγνωσις nicht an die späteren kirchlich-dogmatischen Bestimmungen

von Prädeſtination und Gnadenwahl zu denken ſei, wie manche Ausleger gethan haben, lehrt die oberflächlichſte Kenntniß nicht nur des petriniſchen Lehrbegriffes, ſondern des N. T. überhaupt*). Am beſten erklärt ſich der Begriff der πρόγνωσις durch die Stelle Apſtg. 2, 23., wo das Wort neben dem, wie es ſcheint, ſynonymen βουλή ſteht, und nichts weiter als den einfachen Sinn des Wollens und Vorherbeſtimmens ausdrückt. Doch dürfen wir bei Petrus, der ſich ganz in altteſtamentlichen Vorſtellungen bewegt**), einen Rückblick auf das A. T. und auf die in demſelben gegebenen und auf den Meſſias gedeuteten göttlichen Verheißungen und Prophezeiungen annehmen, und in Beziehung auf dieſes das Chriſtenthum und ſeine Verkündigung für eine Vorherbeſtimmung Gottes erklären. Ob Petrus ſich daher hier zu der metaphyſiſchen Speculation eines Vorherbeſtimmens Gottes von Anbeginn des Seins erhoben habe, wie Steiger behauptet, kann aus den Worten wenigſtens nicht bewieſen werden, und iſt nach dem Geſagten ſogar unwahrſcheinlich. Carpzov erklärt ganz unrichtig πρόγνωσις durch πρόθεσις, amor. — ἐν haben die Exegeten nach Beza's Vorgange durch εἰς, und εἰς durch διά erklären wollen; allein da kein Grund iſt, von der wahren Bedeutung dieſer Präpoſitionen abzuweichen, ſo werden wir in der Heiligung ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος sc. αὐτοῦ mit Steiger die Ausführung, oder vielmehr das Mittel zur Ausführung des göttlichen Rathſchluſſes εἰς ὑπακοήν erkennen. Die Bedeutung dieſer Worte (vgl. 2 Theſſ. 2, 13.) iſt dieſelbe, wie Jud. 1. ἐν θεῷ ἡγιασμένοι, und da die Heiligung etwas im Innern vor ſich Gehendes iſt, ſo paralleliſirt Steiger fälſchlich ἁγιασμός mit ἀφορισμός. Wie im ganzen N. T. ſo wird auch hier die Heiligung dem göttlichen Geiſte zugeſchrieben, und ſie geſchieht nach der Anſicht des Petrus εἰς ὑπακοὴν sc. Χριστοῦ zum Gehorſam gegen Chriſtum; ſo

*) Jedoch darf der Begriff einer Wahl um ſo weniger ganz geläugnet werden, als dieſer einem Volke, das ſich ſelbſt für das auserwählte Gottes hielt, ſehr nahe lag, vgl. Weish. 8, 19. 13, 1. Sir. 36, 12. Matth. 20, 16. Joh. 13, 18. Röm. 8, 33. Eph. 1, 4. und meine Schrift: der Hirte des Hermas, S. 78.

**) Schulze (d. ſchriftſt. Charakter, S. 2.) weiſt in dem erſten Briefe des Petrus nicht weniger als 27 Citate aus dem A. T. nach.

auch Steiger; daher hat man nicht mit Hottinger und Hensler aus Röm. 16, 26. πίστεως oder aus unserm Kapitel V. 22. τῆς ἀληθείας dazu zu ergänzen. — Daß die Worte ῥαντισμὸν αἵματος Ἰ. Χ. eine Anspielung auf die jüdische Opfersitte des Besprengens mit Blut am großen Versöhnungstage (3 Mos. 16, 18.) enthalten, darf namentlich bei einem, der so tief im Judenthum wurzelt, wie Petrus, durchaus nicht geläugnet werden. Der Begriff, den er damit verbindet, ist daher auch kein anderer, als der der Reinigung von der Sünde, wozu die apostolische Dogmatik bekanntlich des Blutes Christi bedurfte, vgl. 1 Joh. 1, 7. Hebr. 9, 14. Ob Petrus sich die Versöhnung damit verbunden gedacht hat, was Steiger nach Grotius einer spätern dogmatischen Ansicht folgend läugnet, läßt sich nicht ermitteln, so wahrscheinlich es auch nach den Aeußerungen des Johannes (1. Joh. 1, 7. 2, 2.) sein dürfte. αἵματος vgl. Hebr. 12, 24., wo umgekehrt αἷμα ῥαντισμοῦ gesagt ist. Daß übrigens in dieser Stelle keineswegs die kirchliche Dreieinigkeit enthalten ist, behauptet Hottinger mit Recht, und jeder, der weniger in dogmatischen Vorurtheilen befangen ist, als Steiger, wird es zugeben, daß hier noch nicht von einer Lehre die Rede sein kann, die erst allmälig in der Kirche sich entwickelte, und erst im vierten Jahrhundert ihre kirchlichen Bestimmungen erhielt. Jene neutestamentliche Dreiheit der Anschauung (vgl. Matth. 28, 19.) darf jedoch hier nicht übersehen werden. — εἰρήνη πληθυνθ. vgl. Jud. 1., hebräische Grußformel, vgl. Dan. 3, 31., wo die LXX שָׁלוֹם durch πληθυνθείη übersetzen; s. Lengerke zu d. St.

V. 3. Lobpreisung Gottes für das Glück, der Gnade des Heiles würdig befunden zu sein. — θεὸς κ. πατήρ, vgl. Jak. 1, 27. An beiden Stellen löst Hensler dies καί gleich dem hebräischen, mit Unrecht durch: ὅς ἐστι auf. — ἀναγεννήσας ein von Christus selbst Joh. 3, 3. 5. gebrauchter, bildlicher Ausdruck, der das Umschaffen (die paulinische ἀνακαίνωσις Tit. 3, 5.) zu einem neuen geistigen Leben bezeichnet; Jakobus braucht dafür ἀποκύειν 1, 18. — εἰς ἐλπίδα ζῶσαν nicht, wie Einige erklären, gleich ἐλπ. ζωῆς, sondern mit Grotius, Bretschneider, Steiger ganz wört-

lich: lebendige Hoffnung d: h. die zum klarsten Bewußtsein heraustretende Hoffnung; und zwar werden wir uns derselben erst bewußt δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ. welches, wie auch schon die Stellung der Worte ergiebt, am besten mit Steiger auf ζῶσαν zu beziehen ist: erst durch die Auferstehung Christi ist unsere Hoffnung eine lebendige geworden; denn das N. T. sieht die Auferstehung überhaupt als Bekräftigung der Verheißung des messianischen Heils an; vgl. 1 Kor. 15, 14. Daß übrigens Steiger auch hier die Dreieinigkeit erkennt, und deshalb in ἀναγεννήσας den heiligen Geist findet, scheint das Zeichen eines unredlichen Exegeten zu sein. Denn sollte er nicht wissen, daß in diesen und ähnlichen Stellen die Dreieinigkeit nicht enthalten ist, sondern daß man daraus erst die Dreieinigkeit gemacht hat?

V. 4. Εἰς κληρονομίαν ist als nähere Bestimmung des Inhaltes unserer Hoffnung auf ἐλπίδα V. 3. zu beziehen. Das Erbe selbst ist aber nach Matth. 19, 29. nichts andres als die ζωὴ αἰώνιος (vgl. Hebr. 9, 15.), dasselbe, was Jakobus unter dem στέφανος τ. ζωῆς 1, 12. versteht, und Petrus selbst im Folgenden durch σωτηρία erklärt. — τετηρημένην — ὑμᾶς vgl. Kol. 1, 5. — ἐν οὐρανοῖς kann sowohl nach Steiger den Grund der Reinheit und Unbeflecktheit (ἄφθαρτ. ἀμίαντ. κ. ἀμάρ.) des Erbes bezeichnen (Matth. 6, 20. Hebr. 10, 34.), als auch, was noch besser zu sein scheint, den Ort, wo die Gläubigen dessen theilhaftig werden sollen. — ὑμᾶς scheint wegen ἀγαλλιᾶσθε V. 6. mit Augusti der andern Lesart ἡμᾶς vorzuziehen zu sein.

V. 5. Das Bewahrtwerden zum himmlischen Erbe geschieht auf doppelte Weise, von Seiten des Menschen διὰ πίστεως, von Seiten Gottes ἐν δυνάμει. Dieses ἐν haben die Exegeten wie gewöhnlich für: durch, oder irgend eine andere Präposition, deren Bedeutung es nicht hat, nehmen wollen, da es doch eng mit φρουρουμένους verbunden den schönen einfachen Sinn giebt: ihr seid in der Macht Gottes wie in einer festen Burg aufbewahrt, und zwar durch euren Glauben, vgl. 2 Tim. 3, 15. — εἰς σωτηρίαν nämlich zum Heile, womit also angegeben wird, daß eben

jenes Erbe, das für uns aufbewahrt werde, das Heil sei; so faßt dieses Wort auch schon Calvin und die ältern Erklärer, und Steiger irrt daher, wenn er ἐλπίς V. 3., κληρονομία V. 4. und hier σωτηρία als coordinirte und parallele Begriffe auffaßt, indem er in jener ersten die ganz subjective Empfindung, in der κληρον. ihren bleibenden Gegenstand und endlich in der σωτηρία den höchsten Endzweck der Wiedergeburt findet; aber eine so gesuchte und absichtliche Auffassung ist dem Geiste des Petrus eben so fremd, als die dadurch nöthig gewordene überlegte Wortverbindung und Satzeintheilung seinem ungezwungenen und regellosen Style. — ἑτοίμην nicht gleich μέλλουσαν Röm. 8, 18., sondern gleich ἡτοιμασμένην Matth. 25, 34., welche letztere Stelle überhaupt zur Erklärung der unsrigen zu benutzen ist, und darauf hindeutet, daß unter dem καιρὸς ἔσχατος (vgl. ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χρ. V. 7.) der Tag des Weltgerichts zu verstehen sei, vgl. Jud. 18. 1 Joh. 2, 18. (ὥρα ἐσχ.), an welchem eben den Gläubigen als Belohnung das Heil enthüllt d. h. zu Theil werden soll, vgl. Matth. 5, 12. In sofern nun von den Aposteln jener letzte Tag mit der Zerstörung Jerusalems in genaue Verbindung gebracht wurde*), hat Semler nicht Unrecht, auf diese den Ausdruck zu beziehen.

V. 6. Der Verfasser macht durch das ἐν ᾧ einen etwas ungeschickten Uebergang von der Lobpreisung Gottes zu dem Troste, den er seinen Lesern in ihren mannichfaltigen Leiden einzusprechen gedenkt; denn mit Oekumenius, Theophylakt, Luther, Pott ἐν ᾧ auf καιρῷ zu beziehen, wohin es allerdings seiner Stellung nach gehört, und ἀγαλλιᾶσθε als praesens futurascens aufzufassen, ist eben so unstatthaft, als mit Morus und Hensler letzteres in imperativer Bedeutung zu nehmen. Daher verstehen wir mit allen übrigen neuern Auslegern das ἐν ᾧ so, daß darin der ganze im Vorigen ausgesprochene Gedanke zusammen gefaßt wird. Steiger übersetzt aber doch nicht ganz richtig: weshalb, da es vielmehr wörtlich wiederzugeben ist: darin freuet euch d. h.

*) Vgl. das zu Jak. 5, 7. Jud. 18. bereits Gesagte.

darin beſteht eure Freude. Daß demnach auch nicht nöthig iſt, mit Roſenmüller χρήματι zu ergänzen, verſteht ſich von ſelbſt. — ἄρτι gehört zu ὀλίγον, und wird daher fälſchlich von Küſter in die Parentheſe gezogen, die die Worte εἰ δέον ἐστί bilden. — εἰ ſteht nicht für ὅτι, wie Manche nach Apſtg. 4, 9. behaupten; auch darf ἄρτι nicht nach Hottinger und Hensler in der zu allgemeinen Bedeutung: in dieſem Leben, aufgefaßt werden, da es vielmehr eine beſtimmte Rückſicht auf die Zeit, in der der Verfaſſer ſchreibt, ausdrükken ſoll. — Zu πειρασμοῖς ποικίλ. vgl. Jak. 1, 2.

V. 7. Δοκίμιον vgl. Jak. 1, 3., eigentlich Probierſtein, weshalb Morus höchſt gezwungen die an ſich leere Erklärung giebt: der Probierſtein eures Glaubens iſt werthvoller als der des Goldes; darum kann es dem Verfaſſer nicht zu thun ſein. Hottinger weicht allen Schwierigkeiten aus, indem er nach einer unverbürgten Lesart bei Wetſtein δόκιμον vorſchlägt. Am richtigſten nehmen wir mit Bengel, Hensler, Steiger das Wort in der Bedeutung von δοκιμή (Phil. 2, 22.) der erprobte Werth, das Bewährtſein, ſo daß δόκίμιον τ. πίστεως gleich πίστις δεδοκιμασμένη wäre. — Die Lesart πολυτιμότερον haben Griesbach und Lachmann mit Recht der andern πολὺ τιμιώτερον vorgezogen. — Das Participium ἀπολλυμένου iſt nicht mit Steiger in der Bedeutung eines Futurums zu nehmen, ſondern Winer, S. 291. erklärt es richtig: das Gold, das untergeht, d. h. ſeiner Natur nach vergänglich iſt. — Das δέ muß mit Calov, de Wette, Steiger in der Bedeutung von: und doch, genommen werden, und Hottinger faßt es daher falſch ſo auf, als wenn der Verfaſſer geſchrieben hätte: διὰ π. δοκιμ. ἀπολλυμένου δέ. — Die Worte εἰς ἔπαινον — δόξαν dürfen nicht mit εὑρεθῇ verbunden werden, da ein ſolcher Gebrauch des εἰς im N. T. ſich nicht nachweiſen läßt, und daher auch Henslers Vorſchlag, πολυτιμότ. — δοκιμαζομένου in Parentheſe zu ſetzen, nicht annehmbar iſt. Offenbar am richtigſten betrachten wir mit Carpzov, Hottinger, Steiger dieſe Worte als Appoſition zu dem ganzen Satze, wie ſich ſolche Anhänge derſelben Worte mit εἰς bei den neuteſtamentlichen Schriftſtellern häufig vor-

finden; vgl. Eph. 1, 6. Phil. 1, 11. In den Worten selbst liegt übrigens eine Steigerung, indem ἔπαινος das Lob (denn Hottinger übersetzt falsch: Belohnung), Ehre und endlich Herrlichkeit, die himmlische τιμή, schafft, und aus dem Vorigen ist ὑμῶν dazu zu ergänzen. — ἐν ἀποκαλύψει Ἰ. Χρ. vgl. V. 13., die Wiederkunft Christi, wie Luk. 17, 30. 1 Kor. 1, 7., so viel als παρουσία τ. Χρ. Matth. 25, 34. und φανέρωσις Χρ. Kol. 3, 4.

V. 8. Die Worte οὐκ εἰδότες charakterisiren die Leser als solche, die nie Jesum persönlich gekannt hatten. — Ueber die Verbindung der Negationen οὐ und μή mit dem Participium vgl. Winer, S. 401., der die folgenden Worte richtig erklärt: ihr freut euch seiner gläubig, und die Vorstellung, daß ihr ihn nicht sehet, hält euch davon nicht zurück. — Daß ἄρτι wie V. 6. die Bedeutung des Jetzt enthält, und nicht allgemein auf das irdische Leben überhaupt bezogen werden darf, beweist unwiderleglich die Erwähnung der Wiederkunft Christi, die von den Aposteln bekanntlich noch bei ihren Lebzeiten erwartet wurde; so daß sich also der Sinn ergiebt: jetzt, in diesem Augenblick seht ihr zwar Christum nicht, aber ihr werdet ihn noch bei seiner Wiederkunft sehen. — ἀνεκλαλήτῳ gleich ἀλάλητος Röm. 8, 26. — χαρᾷ δεδοξασμένῃ in verklärter Freude.

V. 9. Κομιζόμενοι darf nicht mit Hottinger als Futurum aufgefaßt werden, sondern ist vielmehr mit Winer, S. 290. so zu erklären: indem ihr davon tragt d. h. als solche, welche davon zu tragen bestimmt sind. — τέλος braucht hier keineswegs, wie Steiger nach Augusti will, die Nebenbedeutung von Lohn zu haben, da die σωτηρία ψυχῶν (vgl. V. 5. Jak. 1, 21. 5, 20.) bei sündhaften Menschen weniger ein Lohn als ein Ziel, wie de Wette übersetzt, sein kann, das sie nur durch die Barmherzigkeit Gottes (V. 3.) erreichen, vgl. Apstg. 15, 11.*).

V. 10. Dem hier gethanen Ausspruche liegt die Vorstellung zum Grunde, daß die Propheten unbewußter Weise

*) Sehr auffallend ist es, daß diese Bemerkung einem Exegeten der Schule, zu der Steiger gehört, entgehen konnte.

weissagten, und der göttliche Geist ihnen selbst zum Theil unverständlich aus ihnen sprach, vgl. 2. Petr. 1, 21. Apstg. 1, 16. 3, 18. (Euseb. h. e. 5, 17.); woher z. B. Daniel 7, 16. sich ausdrücklich eine Erklärung des ihm zu Theil gewordenen Gesichtes ausbittet; vgl. Lengerke z. d. St. und Offbg. 7, 13. — περὶ ἧς — ἐξηρεύνησαν προφ. ist nun so zu fassen: die Propheten suchten nach und forschten über dieses Heil, nämlich, wie das der folgende Vers bestimmter aussagt, unter welchen Zeitverhältnissen sie sich dasselbe zu denken hätten; ähnlich Steiger. Denn nach 1 Kor. 2, 7. Eph. 3, 9. Kol. 1, 26. war die Erlösung ein von Ewigkeit her verschlossenes Geheimniß, und wenn die Propheten in den messianisch gedeuteten Stellen doch von ihr weissagten, so mußte ihnen daher das tiefere Verständniß ihrer eignen Weissagung verborgen bleiben, bis endlich mit der Geburt des Messias das Geheimniß enthüllt wurde. — Zu ἐξεζήτησαν κ. ἐξηρεύν. vgl. 1 Makk. 9, 26. — χάριτος ist auf σωτηρίας zu beziehen, welche letztre der Verfasser mit Recht ein Gnadengeschenk nennt, vgl. Jud. 4.

V. 11. Daß in den Worten τίνα ἢ ποῖον ein bestimmter Begriffsunterschied gemacht wird, behaupten Grotius, Carpzov, Hensler, Steiger mit Recht, und de Wette übersetzt danach: welche und welcherlei Zeit. — Die ungewöhnliche Verbindung des δηλοῦν εἰς muß in dem Sinn aufgefaßt werden: weissagen in Beziehung auf. — Was das πνεῦμα Χριστοῦ betrifft, so ist es bekannt, daß das orientalische Alterthum Gottes Wirksamkeit in der sinnlichen Welt als eine aus seinem Wesen heraustretende Kraft oder Eigenschaft sich dachte, die es in bestimmter Personification mit den bildlichen Ausdrücken Wort, Hauch oder Weisheit Gottes bezeichnete*). So ward der Geist Gottes, in wiefern er in dem Messias besonders wirksam gedacht wurde, auch Geist des Messias genannt, und beide dermaßen identificirt, vgl. Röm. 8, 9.; auch Augusti führt aus den Rabbinen an, daß sie ge-

*) Vgl. Bretschneider, syst. Darstellung d. Dogmatik und Moral d. apokryphischen Bücher d. A. T. S. 191 — 267.

wöhnlich den רוּחַ יְהוָה auch רוּחַ הַמָּשִׁיחַ nennen; und dieser Ansicht folgend erklären sie nach Bertholdt, christol. Iud. §. 26., den Geist Gottes auch in der Stelle 1 Mos. 1, 2. für den Geist des Messias. So fassen wir denn den Genitiv Χριστοῦ mit Hensler und Hottinger objectivisch in der Bedeutung, daß derselbe Geist, der spätherhin dem Messias zu Theil ward, damals in den Propheten wohnte, vgl. 1 Kor. 3, 16., so wie nach Joh. 3, 34. dem Messias das göttliche πνεῦμα gegeben war, in dem nach Matth. 22, 43. die alten Propheten weissagten. Aufs Bestimmteste müssen wir uns daher gegen Steiger erklären, der Χρ. als Genitiv des Subjects nimmt: der Geist, den Christus den Propheten gab. Denn wenn er sich deshalb auf den Logos beruft, der nach Joh. 1, 4. von jeher die Menschen erleuchtete, so war dieser ja nach Joh. 1, 14. gerade derselbe göttliche Geist, der erst dem Messias zu Theil wurde; vgl. Apstg. 16, 7. — προμαρτυρόμενον vgl. Röm. 1, 2. 3. Apstg. 3, 21 — 25. — εἰς Χριστόν wie εἰς ὑμᾶς V. 10. dürfen wir nicht mit Luther und Calvin in weiterer Bedeutung auffassen, sondern mit den meisten neuern Erklärern nehmen wir eine bestimmte Beziehung auf die Person Christi allein an, so daß wir dem Worte nach die auf Christum hereinbrechenden Leiden (vgl. 5, 1.) darunter zu verstehen haben. Ganz unrichtig erklärt es Pott von den Leiden des auserwählten Volkes bis zu der Ankunft Christi. — καὶ τὰς μ. τ. δόξας und die darauf folgenden Verherrlichungen; unter δόξας kann man allenfalls mit Steiger die ganze damit beginnende Erhöhung der spätern Dogmatik (das fortdauernde Hoheprieſterthum über die Kirche) verstehen, obgleich es wahrscheinlich ist, daß der Verfasser daran gewiß nicht gedacht hat; vgl. Hebr. 2, 9.

V. 12. Die Construction dieser Worte ist schwierig, daher schon von alter Zeit her verschiedene Arten derselben versucht sind. Einige verbinden προμαρτυρ. sc. αὐτοῖς, οἷς ἀπεκαλ., andere beziehen οἷς auf παθήμ. und δόξας in dem Sinn: durch welche Christus offenbaret wurde. Semler, Hottinger, Stolz nehmen ὅτι für ὥστε. Auch die Ergänzung von ταῦτα zu ἀπεκαλύφθη, die Hensler und Hot-

tinger vorschlagen, ist unnütz, wenn wir mit den meisten neuern Auslegern in den Worten ὅτι — οὐρανοῦ den Inhalt dessen finden, was den οἷς sc. προφήταις enthüllt wurde. So ergiebt sich denn der Sinn: indem die Propheten darüber nachdachten, auf welche Zeit ihre eignen, in der Begeisterung unbewußt ausgesprochenen, Weissagungen sich bezögen, wurde ihnen offenbar, daß sie nicht ihre eigne Lebzeit, sondern eine viel spätere beträfen (vgl. Dan. 12, 4. עַד־עֵת קֵץ); daß sie also nicht sich, sondern uns mit ihren Prophezeiungen (αὐτά als Beziehung auf προμαρτ. — παθήματα) dienten. — ἅ ist besser geradezu auf die Leiden und Herrlichkeiten Christi zu beziehen, als mit Steiger ganz allgemein auf die Weissagungen der Propheten, da diese ja nach V. 11. auch jene Leiden betrafen, und nur in diesem Sinne der Verfasser behaupten kann, daß die von dem Tode Christi zeugenden Evangelisten dasselbe mit den alten Propheten verkündeten. — εὐαγγελίζειν mit dem Accusat. vgl. Luk. 3, 18. Apstg. 8, 25., entspricht dem hebräischen בָּשַׂר. — ἐν πνεύματι (Mark. 12, 36.) — οὐρανοῦ vgl. Joh. 14, 26. 15, 26. Apstg. 2, 4. 8, 8. — εἰς ἅ dasselbe was αὐτά. Die ältern Erklärer: Oekumenius, Theophylakt, fassen die Begierde der Engel als etwas Vergangenes, die neuern meistens als etwas Gegenwärtiges. Weil man aber die hier den Engeln zugeschriebene Unkunde unschicklich fand, so faßt Grotius ἐπιθυμοῦσιν in der Bedeutung von אָהַב, und Hottinger übersetzt: sie freuen sich; was eben so unstatthaft ist, wie wenn Bolten unter ἄγγελοι Propheten versteht, als Gesandte Gottes, wogegen nicht weniger das Fehlen des Artikels als der neutestamentliche Sprachgebrauch überhaupt ist. Wir fassen es daher wörtlich in dem Sinn, daß die Engel ein Verlangen haben, in das Geheimniß des Erlösungswerkes zu schauen, dessen Unkenntniß ihnen um so weniger zur Last fallen darf, als die jüdische Dogmatik ihnen überhaupt in manchen Punkten Unwissenheit der göttlichen Rathschlüsse zuschrieb, und sie als der Erlösung nicht Bedürftige diese selbst weniger berührte. Dies mag die Vorstellung des Petrus bei diesen Worten gewesen sein, in denen Bengel mit Recht auf die Steigerung von den Propheten zu den Engeln aufmerksam macht. — Zu παρακύψαι vgl. Jak. 1, 25.

V. 13 — 21. enthalten Ermahnungen an die Christen, der Seligkeit sich würdig zu bezeigen. Daher fassen Hensler und Hottinger den Begriff des διό zu enge, indem sie es nur auf V. 9. und das Vorige zurückbeziehen. Abgesehen davon, daß alsdann der durch diese Partikel gebildete Uebergang ungeschickt und hart sein würde, so macht Steiger nach Beza mit Recht darauf aufmerksam, daß der Grund der jetzt geforderten Heiligung in allen vorhergehenden dogmatischen Sätzen enthalten sei. — ἀναζωσάμενοι — διανοίας dasselbe starke Bild findet sich Luk. 12, 35. Eph. 6, 14. (vgl. 1, 18.): nehmt eures Geistes Kraft zusammen. — Den Begriff von νήφοντες, in sofern er zugleich den der Wachsamkeit in sich schließt, charakterisirt der Verfasser selbst 5, 8. am besten durch das hinzugefügte γρηγορήσατε. — τελείως gehört durchaus zu ἐλπίσατε. — In der Auffassung der Worte φερομήνην — Χριστοῦ müssen wir uns gegen alle bis jetzt versuchten Auslegungen erklären, indem wir weder mit Hensler, Augusti, Hottinger φερομ. als Participium des Futurums nehmen, noch mit Steiger ἐν ἀποκαλύψει Ἰ. Χ. von der Vergangenheit verstehen. Denn Petrus gebraucht diesen Ausdruck nur von der zukünftigen Wiederkehr Christi, vgl. V. 7. 4, 13.; auch dürfen wir χάριν, wie V. 10., nur auf σωτηρία V. 5. beziehen, die daselbst als etwas Zukünftiges dargestellt wird. φερομ. ist partic. praes. so daß die Zeit des Darbringens, die allerdings erst der Zukunft angehört, in lebhafter Anschauung in die Gegenwart gerückt wird, und wir den Sinn erhalten: setzet eure Hoffnung auf das Gnadengeschenk, das bei der Erscheinung Christi euch dargeboten wird. Diese Bedeutung des Zukünftigen in der ἀποκάλ. Χρ. halten auch Grotius, Carpzov, Hensler, Hottinger, Augusti, Pott, Stolz fest, für die andre entscheidet sich de Wette.

V. 14. Ὡς τέκνα ὑπακ. nicht: wie gehorsame Kinder, sondern: als den Gehorsam kennende Menschen; da τέκνον im N. T. wie das hebräische בֵּן mit einer Beschaffenheit oder Eigenschaft zusammen gestellt, einen Menschen bedeutet, der diese Eigenschaft besitzt; so בְּנֵי בְלִיַּעַל Richt. 19, 22., υἱὸς διαβόλου Joh. 8, 44., υἱοὶ τ. φωτός Joh. 12,

36., *υἱὸς ἀπωλείας* Joh. 17, 12., *υἱοὶ προφητῶν καὶ διαθήκης* Apſtg. 3, 25.; ja wie weit man dieſen Sprachgebrauch ausdehnte, zeigt am beſten die ſyriſche Ueberſetzung von *υἱὸν ὅτι σεληνιάζεται* Matth. 17, 15. durch ... Zu *ὑπακοῆς* vgl. V. 2.; hier bedeutet es, wie Steiger bemerkt, die obedientia evangelica, die natürlich von dem Gehorſam gegen Chriſtus in jener Stelle nicht verſchieden iſt. — Zu *ἐπιθυμίαις* vgl. Jak. 1, 14. Röm. 1, 19 — 32. Daß man dieſe Worte zum Beweis für die Behauptung benutzt hat, unſer Brief ſei auch an Heidenchriſten gerichtet, iſt bereits oben bemerkt worden. Allein die Worte *πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ* ſind ein viel zu unſichrer Grund, auf dem man fußet, da dieſe vorige Unwiſſenheit recht gut auch das Judenthum bezeichnen kann, deſſen religiöſe Erkenntniß im Verhältniß zum Chriſtenthum immer für Unwiſſenheit gelten darf.

V. 15. Die meiſten Erklärer verbinden die Worte *ἀλλὰ — ἅγιον* als Participialſatz mit dem Folgenden, indem etwa mit Steiger *ἀναστρέφοντες* dazu ergänzt wird. Bengel dagegen betrachtet den ganzen Vers als ein Komma, und ergänzt deshalb zu *συσχηματιζόμενοι* im vorigen Verſe *γενήθητε* aus dieſem. — *κατά* überſetzt de Wette paſſend: nach dem Beiſpiel; vgl. Röm. 15, 5. Gal. 4, 18. — *ἅγιον* sc. *θεόν* wegen des folgenden Verſes, wo יְהוָה das Subject iſt, vgl. 1 Joh. 2, 30. — Zu *καλέσαντα* vgl. 2 Tim. 1, 9.; die Chriſten heißen *κλητοί*, vgl. Röm. 1, 6. Jud. 1. — Zu *ἀναστροφῇ* vgl. Jak. 3, 13.

V. 16. *Διότι γέγραπται* die bekannte neuteſtamentliche Formel bei der Anwendung eines altteſtamentlichen Ausſpruches auf gegenwärtige Verhältniſſe, vgl. Mark. 14, 27., parallel dem *οὕτω γὰρ γέγραπτ.* (Matth. 2, 6.), oder dem gewöhnlichern *ἵνα πληρωθῇ* (Matth. 1, 23.). Die hier angeführten Worte finden ſich 3 Moſ. 11, 44. 19, 2. 20, 7. 26., und ſind nach der alexandriniſchen Ueberſetzung der erſten Stelle citirt; woher auch wahrſcheinlich die Lesart *ἔσεσθε*, was die LXX haben, der in unſrer Stelle von Griesbach aufgenommenen *γένεσθε* vorzuziehen iſt.

V. 17. Εἰ nicht: weil, wie Auguſti nach Calvin will, ſondern: wenn. — ἀπροσωπολήπτως ein ἅπαξ λεγ. vgl. Jak. 2, 1. Apſtg. 10, 34. — κατὰ — ἔργον vgl. 2 Kor. 5, 10. — ἐν φόβῳ sc. αὐτοῦ das altteſtamentliche בְּיִרְאַת. — παροικίας erklären Semler und Morus von dem Aufenthalte in der Fremde außerhalb Paläſtina's; eine Auffaſſung, der aber der Zuſatz τὸν χρόνον entgegen ſteht, vgl. V. 1., der vielmehr uns nöthigt, die irdiſche Pilgerſchaft im Gegenſatze zu dem wahren himmliſchen Vaterlande der Chriſten darunter zu verſtehen. — ἀναστράφητε vgl. V. 15.

V. 18. Der Verfaſſer giebt einen neuen Beweggrund der Heiligung an, und zwar nach Oekumenius den vierten, indem V. 12. der erſte, 14. der zweite und V. 17. der dritte vorangegangen iſt. εἰδότες wird daher, wenn hier ein neuer Gedanke beginnen ſoll, beſſer zu ἀγαπήσατε V. 22. gezogen, als mit dem Vorigen verbunden; die leichtere Lesart εἴδοτε bei Auguſti iſt durch Handſchriften nicht verbürgt. — φθαρτοῖς gleich ἀπολλύμενος V. 7., ſteht ſubſtantiviſch, durch die Zuſätze ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ näher beſtimmt (vgl. Winer, S. 195.) und vielleicht mit Beziehung auf 2 Moſ. 30, 12—16., wie Benſon vermuthet. — ἐλυτρώθητε, die ſtereotype Bezeichnung des N. T. für das Erlöſungswerk Chriſti und das Verhältniß der Erlöſten zu demſelben (vgl. Tit. 2, 14. Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6.), ſteht hier ganz in der Bedeutung des ἐξηγόρασεν Gal. 3, 13., wo auch der Ausdruck ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου eine erläuternde Parallele zu den hier gebrauchten Worten ἐκ — πατροπαραδότου bildet, die durch die παραδόσεις πατρικαί Gal. 1, 4. noch näher beſtimmt werden. Einſeitig und willkürlich beziehen daher Carpzov und Hottinger unſere Stelle auf die heidniſche Abgötterei, und benutzen ſie zum Beweiſe für ihre Behauptung, daß der Brief auch Heidenchriſten als Leſer vorausſetze; da ſie vielmehr, allein für ſich betrachtet, eben ſo gut wie V. 14. auf Judenchriſten bezogen werden darf, und mit jenen pauliniſchen Stellen verglichen ſogar auf dieſe bezogen werden muß. Ueber die beiden Adjectiva ματαίας und πατροπαρ. ohne Copula, und

die in Folge deſſen anzunehmende nähere Beziehung des einen zum Subſtantivbegriff vgl. Winer, S. 504.

V. 19. Zu *αἵματι* vgl. 1 Joh. 1, 7. — *ἀμνός* war Chriſtus mit Anſpielung auf den jüdiſchen Opfercultus und namentlich auf die Sitte des Paſſahlammes (שֶׂה 2 Moſ. 12, 5. oder כֶּבֶשׂ 3 Moſ. 4, 32., was die **LXX** beide Male durch *πρόβατον* überſetzen) ſchon von dem Täufer Johannes genannt worden Joh. 1, 29.; hier wird dieſe Anſpielung durch die Adjectiva noch weiter ausgeführt, indem auch ſchon das altteſtamentliche Opfergeſetz ein Opferthier verlangte, das תָּמִים, nach den **LXX** *τέλειον* 2 Moſ. 12, 5. und 3 Moſ. 4, 32. *ἄμωμον*, ſein ſoll; vgl. Jud. 24. — *ἀσπίλου* vgl. Jak. 1, 27. In ſofern nun der Tod des altteſtamentlichen Opferthieres ein ſtellvertretender war, darf die Vorſtellung einer ſtellvertretenden Genugthuung des Todes Chriſti aus dieſen Worten nicht entfernt werden, wenngleich ſie erſt der Hand eines Anſelmus bedurfte, um ihre kirchliche, von der petriniſchen ſchon ſehr abweichende, Geſtalt anzunehmen.

V. 20. *Προεγνωσμένου* beſſer *Χριστοῦ* als *ἀμνοῦ*, wie Morus will, vgl. V. 2. Joh. 1, 1. — *πρὸ καταβολ. κόσμου* vgl. Joh. 17, 24. Offb. 13, 8. Eph. 1, 4., gleichbedeutend mit dem *προ τῶν αἰώνων* 1 Kor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9. und *πρὸ χρόνων αἰωνίων* 2 Tim. 1, 9. Tit. 2. — *ἔσχατος χρόνος* bezeichnet das Ende der bisherigen Weltperiode und den Anfang des meſſianiſchen Zeitalters, vgl. Apſtg. 2, 17. Hebr. 1, 1., iſt demnach hier in einer ungewöhnlichen Bedeutung gebraucht, da es ſonſt im N. T. die Zeit des Weltgerichtes bedeutet; ganz falſch zieht daher Steiger auch 1 Joh. 2, 18. Jud. 18. hierher, und Auguſti: 2 Petr. 3, 3. — *δι' ὑμᾶς* erklärt ſich von ſelbſt durch *ἐλυτρώθητε* V. 18.; daher iſt es unbegreiflich, wie die ältern Ausleger, Oekumenius und Theophylakt, es mit dem folgenden *ἐγείραντα* verbinden.

V. 21. *Δι' αὐτοῦ* vgl. 2 Theſſ. 2, 16. 17. 1 Tim. 6, 3. — *ἐγείραντα — νεκρῶν* auch in ſeinen Reden beruft ſich Petrus vorzugsweiſe auf dieſes Ereigniß, und gebraucht es zum beſondern Beweiſe für die Wahr-

heit seiner evangelischen Verkündigung Apstg. 2, 32. 3, 15. — δόξαν — δόντα vgl. Apstg. 2, 33. Matth. 26, 64. — ὥστε ist nicht Zweckpartikel, und daher auch das Folgende nicht als Angabe des göttlichen Zweckes bei der Verherrlichung Christi anzusehen; denn der Verfasser will keineswegs seine Leser ermahnen Gott zu glauben, wie Oekumenius und Theophylakt annehmen und deshalb die Anfangsworte des folgenden Verses hieherziehn, da er ja diesen Glauben schon bei ihnen voraussetzt (πίστιν εἰς θεόν); aber auch Steiger, Carpzov und Hottinger irren in der Auffassung dieser Stelle, von denen der letzte sie so erklärt, als wenn die Worte lauteten: ὥστε τ. πίστιν ὑμῶν οὐ μόνον πίστιν, ἀλλὰ καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν· Carpzov die Worte zum Folgenden zieht. Jedenfalls ist ὥστε in Beziehung zu εἰδότες V. 18. und allem davon Abhängigen zu setzen, und wir bekommen den Sinn: ihr wisset, daß ihr durch Christi Blut erkauft seid u. s. w., so daß euer Glauben und eure Hoffnung (vgl. V. 3.) nun wirklich auf Gott gerichtet ist.

V. 22. Ἡγνικότες vgl. 1 Joh. 3, 3., steht mit εἰδότες V. 18. in parallelem Verhältniß zu ἀγαπήσατε, woher Hottinger V. 14 — 21. mit Unrecht als Parenthese betrachtet, und unsern Vers mit V. 13. verbindet. — τῆς ἀληθείας der genitivus objecti vgl. Jak. 1, 18. — Zu ὑπακοῇ vgl. V. 2. — Zu διὰ πνεύματος, was gegen Bengel, Griesbach und Lachmann von Matthäi, Knapp und Tittmann für ächt erklärt wird, vgl. Apstg. 16, 7. Eph. 5, 9. Mit Recht verstehen Hensler und Hottinger wie V. 2. den heiligen Geist darunter; auch muß nach dieser Stelle δ. πνεύμ. auf ἡγνικότες bezogen werden. — ἐκ. καθ. καρδίας vgl. 1 Tim. 1, 5. — ἀλλήλους ἀγαπήσ. vgl. 1 Joh. 3, 11.

V. 23. Ἀναγεγεννημένοι vgl. V. 3.; da die Wiedergeburt als eine neue Zeugung angesehen wird, so setzt der Verfasser ἐκ σποράς (vgl. 1 Makk. 10, 30.) und zwar ἀφθάρτου hinzu. — Mit Unrecht halten die meisten Ausleger διὰ λόγου für die Erklärung von ἐκ σποράς, da es vielmehr, wie auch Hensler, Stolz und Steiger richtig bemerken, das Mittel angiebt, vermöge dessen die Wiederge-

burt geſchieht, vgl. Jak. 1, 18., welche letztere Stelle auch beweiſt, daß wir unter λόγου nicht den perſönlichen Logos, wie ſchon Didymus meint, ſondern wie V. 25. das belehrende Wort Gottes zu verſtehen haben, vgl. 1 Kor. 4, 15. — Die meiſten Erklärer, außer Grotius, Morus, Hensler, beziehen ζῶντος καὶ μένοντος εἰς τὸν αἰῶνα auf λόγου, einige ζῶντος auf θεοῦ und nur die anderen Worte μένοντος εἰς τ. αἰῶνα auf λόγου, welche letztere Auffaſſung aber gegen alle Wortverbindung ſtreitet; aber auch die erſtere, die ſich auf V. 25. beruft, muß eben deshalb verworfen werden, weil dann in beiden Verſen eine unnütze Wiederholung deſſelben Gedankens Statt fände, wogegen der unſrige gerade den Grund zu dem V. 25. gethanen Ausſpruch zu enthalten ſcheint.

V. 24. Διότι denn, bildet den Gegenſatz zu ἀναγεγεννημ. V. 23., weil die σάρξ (vgl. Joh. 3, 6.) den nicht Wiedergebornen bezeichnet; andere nehmen es weniger richtig für διότι γέγραπται (V. 16.) — ὡς χόρτος — ἐξέπεσε aus Jeſ. 40, 7. entlehnte Worte, vgl. Jak. 1, 11. Da die Stelle nach den LXX angeführt iſt, ſo iſt es eine unnütze Vermuthung von Pott, daß Petrus den Brief des Jakobus vor Augen gehabt haben mag.

V. 25. Τὸ δὲ ῥῆμα gleich λόγου V. 23., ſteht als das Mittel der Wiedergeburt im Gegenſatz zu σάρξ V. 24.; weil es das Wort des Herrn iſt, der nach V. 23. in Ewigkeit bleibt, ſo bleibt es ſelbſt in Ewigkeit, vgl. 1 Joh. 2, 17. — εὐαγγελισθέν vgl. V. 12. — εἰς ὑμᾶς ſtatt des ſonſt gebräuchlichen ὑμῖν, Eph. 2, 17.

---

## Kap. II.

Inhalt. Die erſten zehn Verſe gehören noch zum Vorigen, indem ſie allgemeine Ermahnungen enthalten; im Folgenden werden dieſe auf beſondere Verhältniſſe des bürgerlichen und häuslichen Lebens angewandt, bis 3, 12.

V. 1. nimmt den 1, 22. ausgeſprochnen Gedanken wieder auf, und führt namentlich das ἠγνικότες weiter aus; in dieſer Bezie-

hung ist mit Hensler und Steiger das οὖν zu fassen, das Bolten und Augusti mißverstehen. — ἀποθέμενοι vgl. Jak. 1, 21. Daß der Verfasser bei Aufzählung dieser bösen Eigenschaften keine bestimmte Absicht gehabt habe, als höchstens den tadelhaften Gegensatz der φιλαδελφία 1, 22. hervorzuheben, wie Steiger auch bemerkt, ergiebt sich aus dem unordentlichen Durcheinanderwerfen allgemeiner (κακίαν) und besonderer Begriffe; daher irrt Grotius, der hier die fünf jüdischen Hauptlaster findet, nicht weniger als Hammond mit seiner Behauptung, daß es die Untugenden der Gnostiker seien.

V. 2. Die meisten Erklärer nehmen ὡς für: als; aber in dem ἀρτι scheint der Grund dafür zu liegen, daß wir es durch: wie, übersetzen müssen. Zwar berufen Augusti und Steiger sich darauf, daß die Juden ihre Proselyten ἀρτιγέννητα βρέφη genannt hätten, aber da wir nicht wissen, ob die Leser dieses Briefes erst neuerdings Bekehrte waren, und da γάλα hier nicht wie 1 Kor. 3, 2. Hebr. 5, 12. den ersten Unterricht im Christenthum bedeutet, sondern dieses selbst, so ist es besser, hierin den Vergleichungspunkt zu finden, und die Stelle so zu fassen: wie neugeborne Kinder nach der Milch verlangen, so verlanget auch ihr nach der Milch des Christenthums. — Die Deutung des Ausdrucks λογικὸν γάλα ist verschieden versucht worden, indem man entweder λογικόν als Bezeichnung der Eigenschaft der Lehre betrachtet, und die Verständlichkeit des Bildes in γάλα voraussetzt; oder darin gerade eine Erklärung dieses Bildes findet, woher es Grotius für πνευματικόν nimmt, als Andeutung, daß man hier nicht an körperliche Milch zu denken habe; Andere finden darin die Beziehung auf die Seele, in welcher das unter γάλα zu Verstehende Milch heiße, so Carpzov, Pott, Hensler, Hottinger, Steiger; noch Andere, wie Augusti und Morus, nehmen es mit Berufung auf Röm. 12, 1. für eine Bezeichnung der christlichen Lehre, als einer vernünftigen. Am besten scheint es zu sein, mit dem Syrer, Schmidt, Wolf, Bengel die Bezeichnung des Subjects selber darin zu finden, so daß es für γάλα τοῦ λόγου stände, und in der parallelen Stelle Jak. 1, 21. seine Bestätigung fände. Uebrigens denkt Semler eben so unpassend an die spätere Sitte, den Getauften

Milch und Honig zu reichen, wie die römiſchen Ausleger an das Abendmahl; denn ſchon Luther ſagt mit Recht: die Milch aber iſt nicht Anderes, als das Evangelium. — Statt ἐπιποθήσατε wollen Hammond und Grotius aus 1 Kor. 3, 2. ἐπιποτίζετε leſen, was aber nur in activer Bedeutung ſteht. — αὐξάνειν gewöhnlich vom Wachſen der Kinder gebraucht, bezeichnet auch Kol. 1, 10. Eph. 4, 15. das Zunehmen in chriſtlicher Erkenntniß. — εἰς σωτηρίαν vgl. 1, 5., erläutern die Worte des Jakobus Kap. 1, 21.: τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν. Sie fehlen in manchen Handſchriften, und ſind daher von Luther nicht überſetzt worden.

V. 3. Ἐγεύσασθε das hebräiſche טָעַם, nicht ohne Anſpielung auf den Ausdruck γάλα V. 2. Uebrigens iſt die Stelle nach der alexandriniſchen Ueberſetzung aus Pſ. 34, 9. entlehnt. — χρηστός erklärt ſich durch טוֹב, was im hebräiſchen Texte ſteht. — Unter κύριος kann wegen des Folgenden nur Chriſtus verſtanden werden, wiewohl der Pſalmiſt יְהוָה ſagt, wozu Steiger die unverſtändliche Erläuterung giebt, daß auch im A. T. Gott nur in Chriſto offenbar geweſen ſei.

V. 4 — 10. giebt der Verfaſſer die Beweggründe an für ſeine im Vorigen ertheilten Ermahnungen. — λίθον ζῶντα iſt beſſer nicht als Appoſition aufzufaſſen: zu ihm kommend zu einem lebendigen Stein, wie Chriſtus ſich ſelbſt Matth. 21, 42. mit Beziehung auf Jeſ. 28, 16. und Pſ. 118, 22. nennt; vgl. Apſtg. 4, 11., wo Petrus ſchon dieſelbe Anwendung macht, und Röm. 9, 33. Das Beiwort ζῶντα erklären Grotius, Carpzov, Auguſti falſch für einen bloßen, die tropiſche Bedeutung von λίθον anzeigenden, Zuſatz; Hensler überſetzt eben ſo unrichtig: dauernd, wie 1. 3., nach ſeiner Anſicht; Hottinger: feſt; das Richtige ſah ſchon Morus, dann Steiger, indem ſie die wörtliche Bedeutung beibehielten. Chriſtus wird nämlich in ſofern ein lebendiger Stein genannt (vgl. Joh. 4, 10. 6, 51., wo er ſich ſelbſt ὁ ἄρτος ὁ ζῶν nennt), als aus ihm, wie aus einer lebendigen Wurzel, das ganze Gebäude der chriſtlichen Gemeinde herausgewachſen iſt; daher iſt der Ausdruck von gleicher Bedeutung mit ἀκρο-

γωνιαῖον V. 6. Eph. 2, 20., oder κεφαλὴ γωνίας Matth. 21, 42., wie die LXX רֹאשׁ פִּנָּה Pſ. 118, 22. überſetzen. — Unter ἀνθρώπων verſteht Hensler die הַבּוֹנִים des Pſalmiſten, die οἰκοδομοῦντες V. 7.; Hottinger: die Juden; beſſer ſind wohl mit Steiger Alle anzunehmen, die Chriſtum läugnen (vgl. Joh. 1, 10.), welches nach 1 Kor. 1, 23. ſowohl Juden als Heiden waren. ἀποδεδοκιμασμένον das hebräiſche מָאַס. — παρὰ θεῷ vgl. Jak. 1, 27. — Die Beiworte ἐκλεκτόν, ἔντιμον ſind aus Jeſ. 28, 16. entlehnt nach der freien Ueberſetzung der LXX.

V. 5. Den Worten liegt die im chriſtlichen Alterthum beliebte Vorſtellung zum Grunde, die ganze chriſtliche Gemeinde als einen Tempel zu betrachten, der aus den einzelnen Gemeindemitgliedern, als den Steinen, erbaut ſei; vgl. 1 Kor. 3, 10. Eph. 2, 20. Herm. past. 1, 3. 3, 9. In ſofern nun die Chriſten von gleichem Weſen mit ihrem Meiſter ſein, und auch zur Grundlage des auf ihnen weiter zu erbauenden Tempels dienen ſollen, heißen ſie hier ebenfalls λίθοι ζῶντες, wie Paulus Eph. 2, 20. auch die Apoſtel θεμέλιον nennt, und ſie ſo von Chriſto ſelbſt unterſcheidet, der ihm der λίθος ἀκρογωνιαῖος iſt. Auch dürfen wir den Gegenſatz zu dem jüdiſchen Tempel, als einem todten, den Calvin und Beza in dem Ausdruck finden, nicht ganz abläugnen. Carpzovs und Morus Erklärung, der Verfaſſer nenne die Steine lebend, weil er von lebenden Menſchen ſpreche, iſt aber ganz verunglückt. — οἰκοδομεῖσθε faßt Steiger nach Luther falſch in mediater Bedeutung als Imperativ, wogegen de Wette richtig überſetzt: ihr werdet gebauet, nämlich zu einem geiſtlichen Tempel; in welcher Beziehung ſich Paulus ſelbſt 1 Cor. 3, 10. ἀρχιτέκτων nennt, als denjenigen, der aus den Chriſten den Tempel erbaut; auch iſt die Vorſtellung, daß dieſe ſich ſelbſt zum Tempel erbauen ſollen, hinkend. Daß in dem προσερχόμενοι (V. 4.) auch bei dieſer Auffaſſung eine Ermahnung liegt: wenn ihr hinzukommt, ſo werdet ihr gebaut, hat ſchon Steiger geſehen. — οἶκος πνευματικός hier mit Anſpielung auf das vorangegangene οἰκοδομεῖσθε gebraucht, erklärt ſich am beſten durch den pauliniſchen Ausdruck ναὸς θεοῦ 1 Kor. 3, 16. und

das hebräiſche בַּיִת das häufig die Bedeutung von Tempel hat. πνευματικός nennt ihn der Verfaſſer im Gegenſatz zu χειροποίητος Apſtg. 7, 48. — Aber nicht blos ein Tempel ſollen ſie ſein, ſondern auch eine gottgeweihte (ἅγιον vgl. 1, 15.) Prieſterſchaft; aus den Worten 2 Moſ. 19, 6.: כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ (was die LXX durch ἱεράτευμα überſetzen) zuſammengezogen. — Der Zweck dieſer Prieſterſchaft wird im Folgenden angegeben, ſo daß als Uebergang ὥστε zu ergänzen iſt. — ἀνενέγκαι vgl. Jak. 2, 21. — πνευματικὰς θυσίας vgl. Hebr. 13, 15., im Gegenſatze zu den blutigen Opfern des A. T. — εὐπροσδέκτους gleich εὐάρεστον Röm. 12, 1. — διὰ Ἰ. Χρ. überſetzen Grotius, Hensler, Hottinger falſch: nach Jeſu Vorſchrift; Steiger auch weniger richtig: durch; offenbar hat es die Bedeutung von: wegen, da die Opfer an ſich Gott nicht angenehmer ſein können, als vorher, ſondern ihm nur um Chriſti willen angenehmer ſind; eine andre Bedeutung würde das διά allerdings haben, wenn es mit πνευματικάς verbunden werden könnte, wogegen aber die Wortſtellung iſt.

V. 6. Διότι vgl. 1, 16. Die Lesart διὸ καὶ ſcheint Griesbach mit Recht verworfen zu haben. — Zu περιέχει ergänzen Grotius und Hottinger ἡ περιοχή aus Apſtg. 8, 32.; beſſer ſcheinen Hensler, Auguſti, Steiger das Verbum neutraliter zu faſſen; vgl. Ioseph. arch. 11, 4. 7. Winer, S. 207. Die Stelle iſt mit Abkürzungen aus Jeſ. 28, 16. entlehnt und weder nach den LXX, noch nach dem Grundtext, wie Auguſti meint, aus dem Gedächtniß angeführt. — καταισχυνθῇ die freie Ueberſetzung der LXX von לֹא יָחִישׁ giebt de Wette ſehr paſſend wieder: wird nicht zu Schanden; vgl. Phil. 1, 20. Uebrigens handelt die jeſajaniſche Stelle von der feſten Begründung des Reiches Juda, in dem Zion der feſte Sitz einer kräftigen und gerechten Regierung ſein ſoll, und wird hier nach der allegoriſch-typiſchen Auslegungsweiſe der Juden auf den Meſſias angewandt.

V. 7. Τιμή iſt jedenfalls beſſer mit Steiger zu überſetzen: euch, die ihr auf dieſen Stein vertraut, und die ihr deshalb nicht zu Schanden werdet, iſt die Ehre, wird die

Herrlichkeit zu Theil (mit de Wette), wofür auch der Artikel spricht; als mit Grotius, Hottinger, Augusti: euch ist dieser Stein ein Stein der Ehre. — Ueber die des Nachdrucks halber absichtliche Trajection des Wortes πιστεύουσιν (sc. ἐπ' αὐτῷ V. 6.) vergl. Winer, S. 455. — ἀπειθοῦσι bildet natürlich den Gegensatz von πιστ., und de Wette übersetzt daher nicht richtig: den Ungehorsamen, da von solchen die Rede ist, die nicht Vertrauen haben; den Dativ aber faßt er recht: ihnen zum Trotz; vergl. 4, 17., wo der Verfasser durch das hinzugefügte τῷ εὐαγγελίῳ die ἀπειθ. hinlänglich charakterisirt. Diese Ungläubigen aber sind dieselben mit den οἰκοδομοῦντες. — Der Accusativ λίθον steht nach der bekannten Attraction, wie 1 Kor. 10, 16. Die Worte sind, wie bereits zu V. 4. bemerkt worden, aus Ps. 118, 22. entlehnt.

V. 8. Der Ausspruch: λίθος προσκόμμ. — σκανδάλου enthält eine Anspielung auf Jes. 8, 14., wo aber die LXX das hebräische מִכְשׁוֹל durch πτῶμα übersetzen, vergl. 1 Kor. 1, 23. — τῷ λόγῳ beziehen die ältern Erklärer auf προσκ.; die Leerheit der damit gethanen Aeußerung wird aber vermieden, wenn wir mit den meisten neuern Auslegern es mit ἀπειθοῦντες verbinden, und dazu εἰσι ergänzen. — Die Worte εἰς ὃ καὶ ἐτέθ. haben unzählige Erklärungen erfahren, auch hat man sich erlaubt, das εἰς ὅ in ἐφ' ᾧ oder εἰς ὅν zu verändern. Die reformirten Theologen haben hier eine Bestätigung ihres decretum reprobationis absolutum finden wollen, und zwar Beza ganz schroff eine Bestimmung zum Unglauben selbst mit Beziehung des ὅ auf ἀπειθοῦντες, Grotius milder eine Bestimmung zur Strafe des Unglaubens mit Beziehung des ὅ auf πρόσκομμα· welche letztere Auffassung sich in neuerer Zeit fast allgemein geltend gemacht hat. Aber ganz willkürlich hat schon Kappel hier den Begriff der Strafe hineingezogen, der in den Worten durchaus nicht liegt. Daher scheint es besser zu sein, mit Carpzov und Augusti εἰς ὅ auf λόγῳ zu beziehen, aus dem es durchaus nicht nöthig ist ῥῆμα zu ergänzen, da uns eine so ungenaue Schreibart bei einem so ungeübten Schriftsteller wie Petrus um so weniger auffallen darf, als in der

gewöhnlichen Sprache das ungenaue, allgemeine ὅ häufig auf ein anderes Geschlecht bezogen wird; so ist εἰς ὅ das deutsche: wozu, und der Sinn der ganzen Stelle: welche anstoßen, sind aber die an das Wort des Evangeliums nicht Glaubenden, wozu sie doch auch bestimmt waren. Denn diese, dem hebräischen שׂוּם eigene, Bedeutung hat τιθέναι häufig im N. T., vergl. Apstg. 13, 47. 1 Tim. 1, 12. 2, 7., daher ergänzen Oekumenius und Theophylakt mit Unrecht ἑαυτούς zu ἐτέθησαν, und noch falscher legen Andere diesem Worte eine mediate oder neutrale Bedeutung bei. Bengels Erklärung, daß ἐτέθησ. dem Vorhergehenden wie in der Wortstellung so auch in der That nachfolgen solle, erlaubt das Tempus nicht. Die von Morus gegebene Erklärung: id quod evenire iis aliter non potest auf προσκόπτουσι bezogen, ist den Worten nicht getreu. Uebrigens brauchen wir οἳ προσκόπτ. — ἐτέθησαν nicht mit Carpzov als Parentheſe zu betrachten.

V. 9. Ὑμεῖς sc. ἐστε· — γένος ἐκλεκτόν (1, 1.) vergl. Jes. 43, 20. — βασίλειον ἱεράτ. übersetzen die LXX מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים 2 Mos. 19, 6., wo von den Israeliten verlangt wird, daß sie ein Königreich von Priestern sein sollen, was auch hier in einer geistlichen Bedeutung auf die Christen angewandt wird; weniger passend erklärt den Ausdruck Steiger für gleichbedeutend mit βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς, Offb. 1, 6. 5, 10. — Zur Erklärung fügt der Verfasser noch die Worte ἔθνος ἅγιον hinzu, die unsere Erklärung von βασ. ἱερ. bestätigen. — εἰς περιποίησιν übersetzen die LXX das hebr. סְגֻלָּה Maleach. 3, 17. 5 Mos. 7, 6. Der Verfasser drückt damit eine Steigerung aus, indem er sagt: ihr seid nicht blos ein auserwähltes, heiliges Volk, sondern auch in besonderem Besitze Gottes. — Durch ἀρετάς übersetzen die LXX das hebräische תְּהִלּוֹת Jes. 43, 21., aus welcher Stelle überhaupt diese Worte dem Sinne nach entlehnt sind; auch 2 Petr. 1, 3. wird (nach der gewöhnlichen Erklärung der Stelle) von der ἀρετή Gottes gesprochen, und ihr eine synonyme Bedeutung mit dem dabeistehenden δόξα beigelegt, welche auch in unsrer Stelle von den meisten Auslegern beibehalten wird; weniger passend verstehen Andre

die Eigenschaften Gottes darunter. — σκότους vgl. 1 Joh. 2, 8. 9. 11. Röm. 13, 12. — φῶς vgl. 1 Joh. 1, 5. — καλέσαντος sc. θεοῦ wie die Exegeten behaupten. Eine ganz andere Art, die Stelle aufzufassen, ist die, Christus, der im Vorigen, von V. 3. an, immer Subject ist, auch hier als solches zu ergänzen, was sogar grammatisch richtiger wäre; dann dürfte man ἀρετάς in der eigentlichen Bedeutung von Tugenden nehmen, und φῶς auf den Ausspruch Christi Joh. 12, 36. beziehen; der Ausdruck καλέσαντος aber würde eine passende Parallele zu Matth. 9, 13. Marc. 2, 7. bilden. Daß übrigens dieser ganze Vers eine besondere Beziehung auf Judenchristen enthalte, läugnet Steiger, S. 16. mit Recht; doch dürfen wir auf der andern Seite auch nicht mit ihm in diesen Worten eine Anspielung auf ehemalige Heiden finden.

V. 10. Die Worte enthalten eine Anspielung auf Hos. 2, 23. nach dem hebräischen Texte und nicht nach den freier übersetzenden LXX. Man hat auch diesen Vers zum Beweise dafür benutzt, daß der Brief an Heidenchristen geschrieben sei, was aber eine nähere Betrachtung der Worte als ungegründet darthun wird. Denn nehmen wir das οὐ λαός ohne weitere Ergänzung und Bestimmung, so ist der Ausspruch unwahr, da die Heiden eben so gut wie die Juden ein Volk bildeten; ergänzen wir aber dazu θεοῦ, was das hebräische עַם verlangt, so ist er trivial; anders wenn wir die Worte auf Judenchristen beziehen, wo sich dieser Sinn ergiebt: ihr die ihr euch früher (ποτέ, vor eurer Bekehrung zum Christenthum) einbildetet, das Volk Gottes zu sein, seid es jetzt als Christen erst wirklich, jetzt seid ihr erst durch das Geschenk des Christenthums Begnadigte. Ueberdies ist auch nicht ganz außer Acht zu lassen, daß der alttestamentliche Prophet an seine Landsleute diese Worte richtete. Aehnlich fassen die Stelle Augusti und Steiger, S. 15.

V. 11. Der Verfasser beginnt hier einen neuen Abschnitt, indem er seine Ermahnungen auf bestimmte Einzelheiten anwendet; daher irrt Carpzov, der noch den vorigen Vers hieherzieht. — παροίκους und παρεπιδήμους erklären die Meisten nach 1, 17. durch: Pilger auf Erden; allein

gerade der V. 12. ausgesprochene Gegensatz zu den Heiden verlangt auch hier die ursprüngliche Bedeutung der Worte in dem Sinne: gegenüber den Heiden, unter denen ihr als Fremdlinge lebt, müßt ihr eure Begierden bekämpfen, damit ihr als Christen euch vor ihnen auszeichnet. — σαρκικῶν ἐπιθυμ. vgl. 1, 14. — στρατεύονται vgl. Jak. 4, 1. — ψυχῆς erklären Hensler, Hottinger, Augusti ganz falsch für gleichbedeutend mit πνεῦμα, wofür sich im ganzen N. T. kein Beispiel findet; höchst gezwungen ist Steigers Auslegung, wonach es für νοῦς (Röm. 7, 23.) stände; weit einfacher nehmen wir es in der Bedeutung vom Leben, wie Matth. 6, 25., und erhalten den Sinn: die Begierden vernichten das Leben, und führen zum Tode; vgl. Röm. 5, 21. 6, 23.

V. 12. Ἀναστροφήν vgl. Jak. 3, 13. — ἔχοντες bildet einen Gegensatz zu ἀπέχεσθαι V. 11., wozu es auch dem Sinne nach, wie Steiger richtig bemerkt, gehört; daß der Verfasser aus der Construction gefallen ist, da wir den Accusativ erwarten müssen, haben schon Hensler und Hottinger gezeigt; denn sehr hart ist es, hier ἔστε zu ergänzen, und das Ganze als Satz für sich zu fassen. — ἐν ᾧ um dessen willen. — ἐκ τ. καλῶν ἔργ. verbinden Hensler und Steiger durchaus falsch mit δοξάσωσι, indem sie ἐποπτεύσαντες (vgl. 3, 2.) für sich stehend betrachten, Hottinger und de Wette verbinden es zwar richtig mit ἐποπτ., mißverstehen aber doch den Sinn der Worte, der allein dann richtig zu bestimmen ist, wenn wir aus ἐν ᾧ (vgl. 3, 16.) ein Object zu ἐποπτ. ergänzen: worin sie euch jetzt als Uebelthäter verläumden, das sollen sie aus euren guten Werken selbst erkennen, d. h. die neue Religion, um derentwillen sie euch als vermeintliche Verbrecher verläumden, sollen sie selbst aus euren guten Werken in ihrer tiefen Wahrheit erkennen; in dieser Beziehung braucht der Verfasser sehr bezeichnend den Ausdruck ἐποπτ., was von denen gesagt wurde, die den letzten Grad der Erkenntniß in den eleusinischen Mysterien erhalten hatten. Ganz falsch erklärt Carpzov nach Beza ἐν ᾧ pro eo quod, und übersetzt ἐκ τ. καλῶν ἔργ. wie einen Accusativ. — Auch der Ausdruck ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκο-

πῆς hat zu verschiedenen Auslegungen Anlaß gegeben, indem Beda den Tag des jüngsten Gerichts darunter versteht, Augusti ähnlich den Tag der Vergeltung, Luther, Wahl und Andere die Prüfung des Lebens der Gläubigen von Seiten der Welt, Grotius und Carpzov den Tag der Strafe; da aber nicht einzusehen ist, wie bei einer solchen Auffassung die Vorstellung des Preisens Gottes durch die Heiden entstanden sein soll, so ist es offenbar am besten, mit den meisten ältern und neuern Erklärern die Worte auf die Zeit der Gnadenheimsuchung zu deuten, wie Luk. 19, 44. (1, 78. 21, 24.); so daß wir diesen Sinn bekommen: die Heiden werden Gott preisen an dem Tage, wo auch ihnen die Erkenntniß der christlichen Lehre aufgegangen sein wird.

V. 13 — 17. Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. — Auch die Worte κτίσει ἀνθρωπίνῃ hat man verschieden ausgelegt; Pott u. a. nehmen sie für πᾶσιν ἀνθρώποις. Am besten verstehen wir alle menschliche Ordnung, d. h. von Menschen eingesetzte Obrigkeit (κτίζω öfter im N. T. für τίθημι, Eph. 2, 15.) darunter, im Gegensatze zu den von Gott selbst abgeleiteten theokratischen Staats- und Religionseinrichtungen des Judenthums; denn es ist nicht zu übersehen, daß der Verfasser an Judenchristen schreibt, die gewohnt gewesen waren, in einem theokratischen Staate zu leben, und den von Gott selbst gegebenen Gesetzen und der von ihm eingerichteten Obrigkeit zu gehorchen, jetzt aber als Fremde unter Heiden lebten, und vielleicht nicht die Verpflichtung anerkannten, der heidnischen Obrigkeit unterthan zu sein; worüber Petrus selbst von seinem Meister hatte belehrt werden müssen, Matth. 17, 27. Hierauf und auf Matth. 22, 21. haben wir auch διὰ τ. κύριον zu beziehen, worunter Steiger ganz falsch Gott versteht. — βασιλεῖ brauchen wir nicht nothwendiger Weise mit Steiger auf den Kaiser zu deuten, sondern wir dürfen, wie 1 Tim. 2, 2., Fürsten im Allgemeinen darunter verstehen. — ὡς giebt hier wie im folgenden Verse das Recht der verschiedenen Obrigkeiten an, den Gehorsam zu verlangen.

V. 14. Ἡγεμόσιν übersetzt de Wette: Statthalter; wir brauchen natürlich nicht mit Grotius und Pott an den

Proconsul von Asien zu denken, wiewohl Pilatus Matth. 27, 2. Luk. 20, 20. und Felix Apstg. 23, 14. so genannt werden. — Zu ὡς δι' — ἀγαθοποιῶν vgl. Röm. 13, 3.

V. 15. Οὕτως steht statt des sonst gebräuchlichen τοῦτο. — Die Worte ἀγαθοποιοῦντας — ἀγνωσίαν können als ein allgemeiner Satz gefaßt werden; besser ist es aber wohl, mit Hottinger und de Wette ὑμᾶς zu ergänzen, und in genaue Beziehung zu V. 12. zu setzen; so ergiebt sich der Sinn: denn das ist Gottes Wille, daß ihr durch rechtschaffenen Wandel, d. h. in dieser Verbindung: durch Gehorsam gegen die menschliche Obrigkeit, die aus Unkunde hervorgehenden Verläumdungen unverständiger Menschen zum Schweigen bringt.

V. 16. Die Verbindung dieses Verses mit dem vorigen, die Hensler und de Wette verlangen, ist durchaus unstatthaft; die mit V. 13. wegen der langen Zwischensätze schwierig. Allein richtig ist es, mit Steiger und Lachmann ihn als Vordersatz zum folgenden zu betrachten. — Ὡς ἐλεύθεροι vgl. Jak. 1, 25. 2, 12. Daß dabei nur an ein geistiges Freisein zu denken sei, zeigt die Erwähnung der Sklaven V. 18., wofür wir die οἰκέται zu halten haben. — καί und zwar; der Verfasser beugt in den folgenden Worten allem Mißverständniß und Mißbrauch der christlichen Lehre von der Freiheit vor, vgl. Gal. 5, 13. 1 Kor. 7, 22. 23. Jud. 4. Denn daß diese Ermahnungen aus bestimmten zeitlichen Verhältnissen hervorgegangen und durch sie bedingt sind, lehrt auch eine oberflächliche Auffassung der ganzen Stelle und die häufige Wiederkehr desselben Gedankens, namentlich bei den Verfassern der katholischen Briefe.

V. 17. Der Verfasser faßt hier einerseits das im Vorigen Gesagte in kurzen Worten zusammen, andererseits bahnt er sich den Uebergang zum Folgenden. — ἀδελφότητα abstr. pr. concr. wie V. 9.; falsch Augusti: die Behandlung anderer als seiner Brüder. — φοβεῖσθε vergl. 1, 17. — Daß die Worte τὸν βασιλέα τιμᾶτε sich nur auf einen Theil der Leser beziehen, ist eine unrichtige Behauptung von Hensler.

V. 18 — 25. folgen Ermahnungen an das Hausgesinde zum Gehorsam gegen die Herrschaften, in einer natürlichen Ideenverbindung mit dem Vorigen. — Der Nominativ οἱ als Vocativ dürfte nicht auffallen; aber doch behalten wir οἱ besser als Nominativ bei, und ergänzen ἔστωσαν zu ὑποτασσόμενοι, so daß die Anrede an die Sklaven erst V. 20. geschähe; ὑποτασσ. beziehen wir daher weder mit Hottinger auf V. 17. zurück, noch mit Steiger auf V. 13. — ἐν παντὶ φόβῳ in vollkommener Furcht; das paulinische μετὰ φόβου καὶ τρόμου Eph. 6, 5. — σκολιοῖς übersetzt de Wette sehr bezeichnend: den wunderlichen. Aehnliche Ermahnungen an die Sklaven finden sich Eph. 6, 5 — 7. Kol. 3, 22 — 24. 1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 9.; ein Beweis dafür, daß das Christenthum damals unter ihnen wahrscheinlich eine ähnliche Aufregung bewirkte, wie die Reformation unter den Bauern.

V. 19. Χάρις nehmen die meisten Erklärer für χαριέν sc. παρὰ θεῷ V. 20.; besser: das ist eine Gnade für den Menschen, d. h. es ist für ein Gnadengeschenk anzusehen, wenn Gott dem Menschen Leiden auferlegt. — διὰ συνειδ. θεοῦ erklärt Augusti falsch: weil Gott die Leiden kennt, also sie auch zum Besten lenken wird; auch erlaubt der Sprachgebrauch Luthers Auffassung nicht: um vor Gott ein gutes Gewissen zu haben. Richtig erklären es daher die neuern Ausleger: wegen des Wissens von Gott, d. h. wegen euerer christlichen Gotteskenntniß, also um eurer Religion willen.

V. 20. Statt κολαφιζόμενοι (Matth. 26, 67.) ziehen Semler und Grotius mit Unrecht die Lesart κολαζόμενοι vor; auch übersetzt Letzterer das erste Mal ὑπομενεῖτε fälschlich durch leiden, da der Verfasser gerade den Begriff des geduldigen Ertragens hervorheben will, wofür allein auch nur der Sprachgebrauch entscheidet.

V. 21. Εἰς τοῦτο nämlich zum Leiden, welcher Begriff aus dem Vorigen zu entnehmen ist, und zwar zum unschuldig Leiden V. 22., zum geduldigen Leiden V. 23., und zum Leiden als Opfer für Alle V. 24., nach dem Bei-

spiele Christi. — In dem ὑπὲρ ὑμῶν (nach andrer Lesart ἡμῶν) ist die Hinweisung auf den stellvertretenden Tod Christi um so weniger zu verkennen, als dieser V. 24. mit bestimmten Worten angedeutet wird; vgl. Röm. 5, 7. 14, 15. 2 Kor. 5, 15. Gal. 3, 13. — ὑμῖν — αὐτοῦ vgl. 1 Joh. 2, 6. 3, 16. ὑπογραμμόν das ὑπόδειγμα des Jakobus, Kap. 5, 10.

V. 22. Die Worte sind aus Jes. 53, 9. entlehnt, wo die LXX das hebräische חָמָס durch ἀνομία übersetzen, was aber unser Verfasser in neutestamentlichem Geiste in ἁμαρτία verändert. — Daß εὑρέθη das hebräische נִמְצָא, fälschlich in der Bedeutung von εἶναι genommen worden, zeigt Winer, S. 496. — ἐν τ. στόματι vgl. Jak. 3, 2. — Zum ganzen Verse vgl. Joh. 8, 46. 2 Kor. 5, 21.

V. 23. Die Worte scheinen eine Anspielung auf Jes. 53, 7. zu enthalten, weniger auf Jes. 50, 7 — 9., wie Grotius vermuthet. — λοιδορούμενος und πάσχων bilden, wie Calov bemerkt, eine Steigerung; letzteres scheint auf die Leidensgeschichte Jesu hinzudeuten, und so der ganze Ausspruch vielleicht auf Matth. 27, 14. zu beziehen zu sein. — Zu παρεδίδου ergänzen Grotius, Calov, Hensler, Hottinger κρίσιν, Luther τοῦτο; allein Winer, S. 473. zeigt, daß es hier, wie an vielen andern Stellen, reflexiv zu fassen sei: er, nämlich Christus, überließ sich dem recht Richtenden. — δικαίως vgl. 1 Joh. 1, 9. Die Vulgata übersetzt nach einer andern Lesart: iudicanti iniuste, was dann auf Pilatus zu beziehen ist.

V. 24. Die Worte sind zum Theil aus Jes. 53, 4. 5. 11. 12. entnommen, und aus der jüdischen Vorstellung zu erklären, nach der dem Opferthiere (ἐν τῷ σώματι) gleichsam alle Sünde übertragen ward, damit es sie auf den Altar (ἐπὶ τὸ ξύλον) trage, und dort abbüße, vgl. 1 Joh. 3, 5. Hebr. 9, 28. Kol. 2, 14.: eine Ansicht, die wir auch aus den katholischen Briefen als den Aposteln durchaus eigen erkennen. — αὐτός ist nach Winer, S. 131. für sich zu fassen, und hebt den Gegensatz mit ἁμαρτ. ἡμῶν stärker hervor. — ἀπογενόμενοι gleich ἀποθανόντες

Röm. 6, 2. Gal. 2, 19. — δικαιοσύνη bezeichnet den Gegensatz der ἁμαρτία, als Zustand der Christen; vgl. 1 Joh. 2, 29. — ζήσωμεν vgl. 1 Joh. 4, 9. — οὗ τ. μώλωπι (חַבּוּרָה) αὐτοῦ ἰαθ. aus Jes. 53, 5. vgl. Matth. 8, 17.

V. 25. Der Verfasser giebt hier den Grund für seine im Vorigen aufgestellte Behauptung mit den Worten des Jesaias, Kap. 53, 6. an; vgl. Luk. 15, 4. Joh. 10, 15. — νῦν wie Apstg. 7, 52. Eph. 2, 18. — Unter ποιμένα κ. ἐπίσκ. haben wir Christum (vgl. 5, 4.) zu verstehen, der auch sonst im N. T. als Hirte bezeichnet wird, vgl. Hebr. 13, 20., und sich selbst so nennt Matth. 26, 31. Der Ausdruck ἐπίσκοπος ist aus Hiob 20, 29. hier auf Christum übertragen, wo die LXX das hebräische אֵל so übersetzen. — Zu ψυχῶν vgl. Matth. 10, 39. Hebr. 13, 17.

---

## Kap. III.

Inhalt: Die ersten zwölf Verse, die Ermahnungen in Beziehung auf besondere Verhältnisse enthalten, gehören noch zum Vorigen; im Folgenden Aufmunterungen zur Duldung und zum Ertragen von Leiden, mit besonderer Rücksicht auf den Tod Christi.

V. 1 — 6. Ermahnungen an die Frauen. Mit Unrecht aber behauptet Steiger, daß das hier erwähnte eheliche Verhältniß noch zu jener κτίσει ἀνθρ. 2, 13. gehöre; daran denkt der Verfasser hier eben so wenig, als wir daran denken dürfen, die Ehe für eine menschliche Einrichtung zu halten. — Ὁμοίως geht auf die vorher gegangene Ermahnung zum Gehorsam. — αἱ γυν. ὑποτασσ. fassen wir, auch wegen der Worte διὰ τ. γυναικῶν, wie 2, 18.*). — Daß ἰδίοις hier, wie öfters im N. T., mißbrauchsweise statt des Possessivpronomens stehe, behauptet auch Winer, S. 135.; einen ganz falschen Sinn würden wir daher den Worten unterlegen, wenn

*) Dasselbe thut zwar Augusti, steht aber in Folge dessen mit sich selbst in Widerspruch, indem er ἰδίοις durch ὑμετέροις erläutert.

wir mit Steiger darin einen besondern Nachdruck finden wollten. — ἀπειθοῦσι vgl. 2, 7. — An dem ἄνευ λόγου haben die Exegeten Anstoß genommen, weil ja ohne das Wort niemand selig werden könne, woher Calvin und Beza κερδηθ. gegen den Sprachgebrauch von der Vorbereitung zum Glauben verstehen, Bengel und Hottinger eine Antanaklasis annehmen, und Calov λόγου auf die öffentliche Verkündigung des Evangeliums bezieht. Allein nur aus Mißverstehen der Worte ἀπειθ. τῷ λόγῳ, die gerade auf ein früheres Hören des Wortes hindeuten, hat man in dem ἄνευ λόγου diese Bedeutung gefunden; offenbar aber braucht der Verfasser λόγος hier in doppelter Bedeutung, indem wir das erste Mal das Evangelium, das zweite Mal den wiederholten Lehrvortrag desselben darunter zu verstehen haben. — Statt κερδηθήσωνται lesen einige Handschriften κερδηθήσονται, vgl. Jak. 4, 13. Einen ähnlichen Gedanken mit dem in diesem Verse ausgesprochnen s. 1 Kor. 7, 13. Kol. 3, 18.

V. 2. Ἐποπτεύσαντες vgl. 2, 12. — Zu φόβῳ verlangt durchaus der ganze Zusammenhang, daß wir mit Grotius, Augusti, de Wette θεοῦ ergänzen, und nicht, wie Hensler und Steiger nach Eph. 5, 33. die Furcht vor dem Gatten darin erkennen wollen. Denn der Verfasser will gerade den ungläubigen, nicht gottesfürchtigen Männern ihre gottesfürchtigen Frauen als Beispiel hinstellen. Dadurch ergiebt sich auch von selbst die wahre Bedeutung von ἁγνήν, das wir nicht mit Grotius durch: keusch, sondern mit den meisten neuern Erklärern durch: rein, heilig, in Beziehung auf das Verhältniß des Menschen zu Gott übersetzen. — ἀναστροφήν vgl. 1, 15.

V. 3. Ὧν sc. γυναικῶν, V. 1. — Zu ἔστω ergänzen weniger passend Pott, Hottinger κόσμος; das Richtige sah Steiger, indem er übersetzt: ihre Sache sei nicht der äußerliche Schmuck: ὁ ἔξωθεν sc. κόσμος. — χρυσίων sc. χρημάτων goldener Zierrath. — Zu ἱματίων ergänzen die meisten Erklärer mit Unrecht πολυτελῶν, wenn auch nur dem Sinne nach; der Nachdruck liegt offenbar auf ἐνδύσεως, indem der Verfasser sagen will, die Frauen sollen

nicht ſo viel Mühe auf das Anlegen der Kleider (ſeien es koſtbare oder nicht) verwenden. Vgl. 1 Tim. 2, 9.

V. 4. Zu ἀλλ' ergänzen wir natürlich nicht ὁ κόσμος ὑμῶν ἔστω, wie die meiſten Erklärer. — ὁ κρυπτὸς — ἄνθρ. ſo viel wie ὁ ἔσω ἄνθρ. Röm. 7, 22. Eph. 3, 16. 2 Kor. 4, 16., eine umſchreibende Erläuterung von καρδία, was hier auch Auguſti für eine Gloſſe zu halten ſcheint. — ἀφθάρτῳ sc. κόσμῳ, denn das Neutrum hier ſubſtantiviſch zu faſſen, wie Auguſti, Hottinger, Steiger thun, iſt hart und gegen den Sprachgebrauch. — πραέος κ. ἡσυχ. πν. wird den im vorigen Verſe erwähnten vergänglichen Dingen entgegen geſetzt; vgl. 1 Tim. 2, 11. Ganz falſch verſteht aber Steiger nach Eph. 3, 16. unter πνεύματος den heiligen Geiſt, da hier von dem ſtillen Sinne der Frauen, wie de Wette überſetzt, die Rede iſt; eben ſo unrichtig bezieht er ὅ auf ἀφθ. Eher könnte man es ſchon mit Erasmus auf das Ganze beziehen; weit natürlicher aber, wie auch die meiſten Ausleger vorſchlagen, auf πνεῦμα.

V. 5. Αἱ ἅγιαι γυν. nicht die frommen Frauen, wie Hensler und Hottinger erklären, ſondern die Frauen des iſraelitiſchen Volkes, welches das A. T. als ein heiliges darſtellt, vgl. 4 Moſ. 16, 3. — ἐλπίζουσαι vgl. 1, 13.

V. 6. Daß ὡς hier wie heiße, und nicht für οὕτως ſtehe, beweiſt Winer, S. 386. gegen Pott und Auguſti. — Ob wir das ὑπήκουσε auf einen beſtimmten Fall, etwa, wie Hensler will, auf die Auswanderung mit Abraham nach Kanaan zu beziehen haben, laſſen wir dahin geſtellt. — Die Worte κύριον αὐτ. καλοῦσα dürfen allenfalls für eine Anſpielung auf 1 Moſ. 18, 12. gelten. — ἐγενήθητε nehmen Pott, Hensler, Hottinger, Carpzov, welcher überdies die Worte ὡς — τέκνα als Parentheſe betrachtet, für ἔσεσθε, was keiner Widerlegung bedarf. — πτόησις im N. T. ein ἅπαξ. λεγ., bedeutet bei den LXX Spr. 3, 25. das, was in Schrecken ſetzt (פַּחַד), und wir überſetzen daher: nichts Schreckendes fürchtend; vielleicht eine Hindeutung auf drohende, auch für Frauen gefahrvolle Zeitverhältniſſe. Luther denkt daher wohl nicht ganz richtig an abergläubiſche Furcht; Grotius

an die durch Schreckmittel erzwungene Uebertretung der ehelichen Pflicht; Hottinger: und das nicht aus Furcht. Auch die Anwendung auf Sarah selbst hat viel Schwierigkeit gemacht, und wir beziehen daher wohl am besten diese Worte mit Erasmus und Steiger auf ihren Charakter im Allgemeinen, statt z. B. mit Augusti eine Anspielung auf 1 Mos. 18, 15. darin zu finden. Uebrigens finden die neuesten Erklärer: Hensler, Mayerhoff, Steiger, hier einen Beweis mehr für ihre Behauptung, daß der Brief an Heidenchristen geschrieben sei, weil zu Jüdinnen man nicht erst zu sagen brauche, daß sie Töchter der Sarah werden würden; allein gerade der Zusatz ἀγαθοπ. — πτόησιν weist auf diese hin. Denn abgesehen davon, daß den Heidenchristen das Beispiel der Sarah ganz unverständlich sein mußte, so führt uns erst die Beziehung auf Judenchristen zum richtigen Verständniß der Worte, in dem Sinne: erst durch Rechtthun, und indem ihr euch vor niemanden scheuet, werdet ihr die wahren Töchter der Sarah auch dem Geiste nach geworden sein, von der ihr jetzt nur leiblich abstammet. Aehnlich schon Grotius.

V. 7. Der Verfasser wendet sich mit seinen Ermahnungen an die Männer. — ὁμοίως nicht ganz wie V. 1.; im Deutschen etwa: hinwiederum. — οἱ ἄνδρες — γυναικείῳ bildet ein Komma, wie schon Steiger bemerkt. συνοικ. vgl. Sir. 25, 8., umgehen. κατὰ γνῶσιν das paulinische ἐν γνώσει 2 Kor. 6, 6., ist am besten so allgemein zu fassen, wie der Apostel es ausgesprochen hat: nach eurer Erkenntniß; und ob Grotius Recht hat, der zur nähern Bestimmung die durch das Evangelium gegebne Erkenntniß darunter versteht, oder Hottinger, der es übersetzt: wie es denen ziemt, die Gott kennen, können wir um so weniger entscheiden, als der Ausdruck selbst zu einer solchen Auslegung keinen Anlaß giebt. σκεῦος ist in der biblischen Sprache bald ein Bild, bald der Name des Menschen, vgl. Röm. 9, 21. 2 Kor. 4, 7. 1 Thess. 4, 4. 2 Tim. 2, 20., und wir billigen daher weder Potts Erklärung: daß die Orientalen die Weiber als Hausgeräthe betrachtet hätten, noch dürfen wir zu Wetsteins und Schöttgens Belegen aus den Rabbinen unsre Zuflucht nehmen, daß die Juden ihre

Frau כְּלִי, doch mit Beifügung des Namens ihres Mannes, genannt hätten. — ἀπονέμοντες im N. T. ἅπαξ λεγ., vgl. 5. Mos. 4, 19. 3 Makk. 1, 7., bezieht sich auf συγκληρονόμοις, welche Lesart wir mit Grotius, Griesbach, Lachmann, Hottinger dem von Augusti, Hensler, Steiger gebilligten συγληρονόμοι vorziehen, da es gerade dem Verfasser hier darauf ankommt, die Frauen (denn aus dem vorangegangenen γυναικείῳ sind diese zu συγκληρ. zu ergänzen) als Miterben der himmlischen κληρονομία darzustellen, die hier durch die Worte χάριις (1, 13.) ζωῆς umschrieben wird; denn daß diese für χάριτος ζώσης stehen, wie einige Handschriften lesen, ist nicht anzunehmen. Wir erhalten demnach den Sinn: ihr sollt den Frauen, die auch gleichsam Miterben des Gnadengeschenkes des ewigen Lebens sind, Ehre erweisen. — εἰς τὸ — ὑμῶν erklärt Grotius mit den meisten Auslegern: damit eure Gebete nicht verhindert werden, d. h. die Erhörung eurer Gebete nicht durch euer ungerechtes Betragen verhindert wird. Stolz ganz äußerlich: damit nicht eine Störung in eurer Andacht entstehe. Calvin und Benson deuten es auf das gemeinschaftliche Gebet; noch Andere: damit ihr nicht durch eure gehässige Gesinnung am Beten verhindert werdet, mit Beziehung auf 1 Tim. 2, 8. Aber alle diese Auslegungen sind theils gezwungen, theils höchst trivial, und wir kehren daher vor allen Dingen zu der alten Lesart ἐγκόπτεσθαι zurück, die auch durch die hebräische Redensart preces exscindi (תפילה עקורה), welche Schöttgen, hor. hebr. p. 1041. kennt, bestätigt wird; die griechischen Worte ἐγκόπτ. τ. προς. können wir aber wörtlich durch das Deutsche: die Bitten abschlagen, wiedergeben; und so erhalten wir den Sinn: damit eure Bitten von Gott (was in προς. liegt) nicht abgeschlagen werden, nämlich so wie die Bitten eurer Frauen, denen ihr nicht gleiche Rechte mit euch einräumen wollt, von euch abgeschlagen werden.

V. 8. Von hier bis V. 12. faßt der Apostel die drei verschiedenen Classen von Lesern, an die er im Vorigen seine speciellen Ermahnungen gerichtet hat, zusammen, um ihnen die auf sie gemeinschaftlich bezüglichen Lehren mitzutheilen. Wie daher Steiger auf den Einfall gekommen ist, hier eine Anrede

an die Herren zu finden, und im Vorigen nur Ermahnungen an gehorsame Unterthanen zu erkennen, ist, namentlich wegen V. 7., nicht einzusehen. In dem πάντες werden vielmehr die οἰκέται 2, 18., die γυναῖκες V. 1. und ἄνδρες V. 7. begriffen. — Statt ταπεινόφρονες lesen Oekumenius und Theophylakt φιλόφρονες und ταπεινόφρονες.

V. 9. Μὴ — κακοῦ vgl. Röm. 12, 17. 1 Thess. 5, 15. ἢ λοιδ. — λοιδορίας vgl. 2, 23. εὐλογοῦντες vgl. Matth. 5, 44.: in diesen Worten liegt eine Steigerung. — Höchst gezwungen bezieht Steiger εἰς τοῦτο auf das Vorige, wogegen wir das richtige Ebenmaaß der Worte erhalten, wenn wir mit den meisten Erklärern εἰς τ. auf das folgende ἵνα beziehen, und εὐλογίαν so allgemein nehmen, wie der Verfasser das Wort hingestellt hat, in subjectiver und objectiver Bedeutung: dazu seid ihr berufen, daß ihr Segen für euch erbet, und über andere Segen verbreitet.

V. 10. Der Verfasser beschließt die ganze Ermahnungsrede bis V. 12. mit den Worten aus Ps. 34, 12 — 16., die er aus den LXX mit einigen Veränderungen anführt. So zieht er gleich die Worte der LXX θέλων ζωὴν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν etwas ungeschickt zusammen. — Zu παυσάτω — δόλον, aus Ps. 34, 13. entlehnt, vgl. Jak. 1, 36. 3, 1 — 12.

V. 11. aus Ps. 34, 14. entnommen. — ζητησάτω εἰρ. vgl. Matth. 5, 9. — διωξάτω αὐτήν vgl. 1 Thess. 5, 15.

V. 12. Ὀφθαλμοὶ — αὐτῶν aus Ps. 34, 15.; das Folgende aus V. 16. — Unnütze Schwierigkeiten hat man in dem δέ gefunden, die Steiger sehr passend dadurch auflöst, daß dem Verfasser noch die Schlußworte des 16. Verses: τοῦ ἐξολοθρεῦσαι ἐκ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν vorgeschwebt haben mögen, die er aber als bekannt voraussetzte und darum wegließ; denn schon die LXX schieben dies δέ ein, das dem hebräischen Texte fehlt.

V. 13. Der Verfasser beginnt hier einen neuen Gedanken, indem er wahrscheinlich durch die Mißverhältnisse, in die die Bekenner Christi ihrer neuen Religion wegen kamen,

veranlaßt, ſie zur Standhaftigkeit und zum Muth im Ertragen von Leiden auffordert; doch thut er dies in viel zu allgemeinen Ausdrücken, als daß wir Grund haben ſollten, an eine der allgemeinen Chriſtenverfolgungen dabei zu denken. — Die Worte τίς ὁ κακ. ὑμᾶς ſcheinen aus Jeſ. 50, 9. entlehnt zu ſein. — Statt μιμηταί (vgl. 3 Joh. 11.) findet ſich wahrſcheinlich als Gloſſe auch die Lesart ζηλωταί (Tit. 2, 14.).

V. 14. Ἀλλ' — μακάριοι vgl. Matth. 5, 10. δικαιοσύνην bezieht Calvin viel zu allgemein auf unverſchuldete Leiden; offenbar iſt es gleichbedeutend mit dem Ausſpruch: εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, 4, 14. vgl. Matth. 5, 11. Der Verfaſſer ſpricht den Gedanken aus: haltet eure Leiden nicht für ein Unglück, und fürchtet euch auch nicht vor denen, die ſie euch bereiten, ſondern gebet Gott die Ehre, der ſie euch nur zur Prüfung auferlegt; er entlehnt dazu die Worte τὸν φόβον — καρδίας ὑμῶν V. 15. aus Jeſ. 8, 12. 13., und erlaubt ſich deshalb den Sinn dieſer altteſtamentlichen Stelle zu verändern, deren Worte er nur beibehält. Denn während der Prophet zu den gläubigen Iſraeliten ſpricht: was eure Feinde zu fürchten haben, braucht ihr nicht zu fürchten; iſt die Meinung des Apoſtels: fürchtet euch nicht vor euren Feinden, ſo daß φόβον in derſelben Bedeutung ſteht wie πτόησις V. 6., und αὐτῶν, wie Winer, S. 130. bemerkt, mit Beziehung auf ein vorhergehendes Verbum für τῶν κακούντων ὑμᾶς.

V. 15. Zur Erklärung des ἁγιάσατε ſind verſchiedene Verſuche gemacht worden, um ihm eine in den Zuſammenhang paſſende Bedeutung zu geben; die einzig richtige Art der Auffaſſung ergiebt ſich, wenn wir bedenken, daß der Verfaſſer jene jeſajaniſche Stelle nur zur Hälfte anführt, und gerade die Schlußworte וְהוּא מוֹרַאֲכֶם וְהוּא מַעֲרִיצְכֶם, die erſt das nöthige Licht über den ganzen Ausſpruch verbreiten, vielleicht aus demſelben Grunde wie V. 12. ausläßt. So ergiebt ſich für das ἁγιάσατε, wie für das hebräiſche תַּקְדִּישׁוּ, die Bedeutung: habt eine heilige Ehrfurcht vor Gott, denn er iſt es allein, den ihr zu fürchten habt. Aber, fährt er fort, wenn ihr auch keinen Menſchen fürchten ſollt, ſo ſollt ihr ihnen doch

auch nicht trotzen, sondern sollt ihnen Rechenschaft von eurem neuen Glauben (ἐλπίδος) ablegen, wenn sie solche fordern, vgl. Matth. 10, 32. — Ganz unnütz sind die Streitigkeiten, die man über das παντί geführt hat, in sofern man diejenigen Personen hat näher bestimmen wollen, denen man nach der Ansicht des Petrus die Verpflichtung habe Rechenschaft abzulegen; wir halten uns genau an die Bedeutung des Wortes. — Zu ἐλπίδος vgl. 1, 3. 4. Eph. 4, 4. 1 Thess. 4, 13.; der christliche Glaube, der überhaupt wegen seiner Richtung auf das Ueberirdische und Zukünftige eine Hoffnung genannt werden darf, verdiente diesen Namen noch mehr und recht eigentlich in jener apostolischen Zeit, wo er vorzüglich auf der Hoffnung der baldigen Wiederkehr Christi basirt war. — μετὰ πρ. — φόβου vgl. Kol. 4, 6.

V. 16. Συνειδησιν vgl. 2, 19. — ἐν ᾧ wie 2, 12. nämlich ἀναστροφῇ, daß sie darin beschämt (καταισχυνθῶσιν vgl. 2, 6.) werden, worin sie euch als Uebelthäter verläumden, nämlich indem sie euren guten Lebenswandel lästern. — ἐπηρεάζοντες vgl. Matth. 5, 44. Luk. 6, 28. — ἐν Χριστῷ vgl. Röm. 8, 1. Eph. 2, 10. Kol. 2, 6. Das ἐν hat dieselbe prägnante Bedeutung in den neutestamentlichen Redensarten: ἐν ματαιότητι τοῦ νοός Eph. 4, 17., ἐν ἀγάπῃ Eph. 5, 2., ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν 1 Joh. 1, 7.

V. 17. Der Verfasser wiederholt den 2, 20. ausgesprochenen Gedanken: sollt ihr einmal nach dem Willen Gottes leiden, so ist es besser, ihr leidet mit gutem Gewissen, indem ihr recht thut, als mit bösem als Uebelthäter. — Κρεῖττον steht daher für μᾶλλον, und wir bräuchen deshalb nicht mit Calov zu der Annahme einer comparatio impropria unsre Zuflucht zu nehmen. — εἰ θέλοι τὸ θέλ. τοῦ θεοῦ vgl. Jak. 5, 15.

V. 18. Ἅπαξ erklären Steiger und die meisten Ausleger für semel pro semper, und legen ihm fälschlich die Bedeutung von ἐφάπαξ (Röm. 6, 10. Hebr. 7, 27.) bei; aber abgesehen davon, konnte es wohl nicht die Absicht des Verfassers gewesen sein, hier nebenbei das Dogma von dem

ein für allemal zur Versöhnung erfolgten stellvertretenden Opfertode Christi zu erwähnen, was gar nicht hieher gehört; daher nehmen wir das Wort wie Jud. 3. Denn es kommt dem Verfasser nur darauf an, das unschuldige Leiden Christi seinen Lesern als Vorbild darzustellen; Oekumenius und Theophylakt erklären deshalb ἁμαρτιῶν richtig durch τῶν ἡμετέρων. — ὑπερ ἀδίκ. vgl. 2, 21., und dieselbe Stelle zu ἵνα — θεῷ, vgl. auch Joh. 14, 6. Röm. 5, 2. — Die Worte θανατ. — πνεύματι müssen schon ihrer Stellung nach, vorzüglich aber wegen des Folgenden zu προσαγάγῃ gezogen werden. πνεύματι darf des Gegensatzes zu σαρκί wegen nur: im Geiste, übersetzt werden. ζωοποιεῖν erklärt Steiger fälschlich: im Leben erhalten, durch das Mißverständniß der Stellen aus den LXX, auf die er sich beruft, verleitet; es heißt nichts andres als: lebendig machen, und wir bekommen daher den Sinn: Christus im Fleische getödtet (vgl. Apstg. 2, 31.), im Geiste aber wieder lebendig gemacht. Bei der ungenauen Ausdrucksweise der neutestamentlichen Schriftsteller darf uns das Lebendigmachen weiter nicht auffallen, und nicht etwa die Vermuthung aufsteigen, als habe Petrus ein Sterben des Geistes Christi angenommen. Ihm kam es nur auf die Gegensätze des Todtmachens und des Lebendigmachens an. Die verschiedenen Erklärungen der ganzen Stelle, in der Grotius πνεύματι erklärt: durch den göttlichen Geist, Bolten darin die Bezeichnung eines σῶμα πνευματικόν findet, und Morus σάρξ für den Zustand der Erniedrigung, πνεῦμα für den der Erhöhung hält, sind schon von andern widerlegt worden.

V. 19. Ἐν ᾧ sc. πνεύματι. — φυλακῇ kann nur die Unterwelt bedeuten (vgl. Offenb. 20, 7.), die nach jüdischer Vorstellung eine Abtheilung für die Frommen, und eine für die Bösen hatte; vgl. Jud. 6. — πνεύμασι sind abgeschiedene Seelen, da nach V. 20. von Verstorbenen die Rede ist, denen Christus gepredigt habe. Dies ist offenbar der einfache und alleinige Sinn dieser Worte, denen die Exegeten durchaus eine andre Bedeutung haben aufdringen wollen. So deutet schon Augustin ἐν φυλ. allegorisch von der Sünde, in der Noah's Zeitgenossen befangen gewesen, und

denen Christus damals durch den Mund des Noah gepredigt habe; worin ihm die Scholastiker und mehrere neuere Ausleger folgen, welche letztere nur, mit Beza, sich die Abweichung erlauben, ἐν φυλ. wörtlich zu nehmen: Christus habe durch Noah's Mund den Ungläubigen gepredigt, die jetzt in der Hölle sich befänden. Die socinianisch-arminianische Deutung, der auch Hensler beitritt, ist die: Christus habe durch die Apostel den Ungläubigen gepredigt; wobei ἐν φυλ. ebenfalls nach jener allegorischen Weise aufgefaßt, πνεύμασι von lebenden Menschen und ποτέ von der Zeit vor der Verkündigung des Evangeliums verstanden wird. Beide Erklärungen verdienen keine Widerlegung, da wir die Worte nicht anders als von einem wirklichen Hinabsteigen (πορευθείς vgl. Winer, S. 490. und V. 21.) Christi in die Unterwelt, um dort den Ungläubigen zu predigen, zu verstehen haben. Petrus folgt dabei einer jüdischen Vorstellung, der gemäß der Messias die Verdammten aus der Gehenna befreien sollte; vgl. ähnliche Aeußerungen von ihm 4, 6. Apstg. 2, 27. 31. und die paulinische Stelle Eph. 4, 8. 9. Ueberhaupt aber war das Hinabsteigen zur Hölle ein Lieblingsthema des christlichen Alterthums, und so kennt Origenes ein solches von Moses und Elias; Hieronymus und Gregor von Nazianz von Johannes dem Täufer. Höchst unnütz ist daher auch die zunächst von Scholastikern aufgeworfene und auch von den Neuern nicht ganz unbeachtet gelassene Frage: ob Christus quantum ad realem praesentiam oder blos quoad effectum in die Unterwelt gestiegen sei; ferner: ob er daselbst den Bösen oder den Guten gepredigt habe, für welche letztere sich die meisten alten und neuen Ausleger entscheiden, unter denen Hutter, Geßner, Bengel behaupten: Christus habe den Zeitgenossen Noah's gepredigt, die, so lange Gottes Langmuth wartete, ungläubig waren, dann aber, als sie die Sündfluth hereinbrechen sahen, Buße thaten; für die erstern erklärt sich schon Marcion, was auch die natürliche Auffassung der Worte ἀπειθήσασί ποτε verlangt. Vergl. Dietelmaier: hist. dogmatis de descensu Christi ad inferos. Altd. 1762.

V. 20. Statt ὅτι, was zwar Hensler vorzieht, ist ὅτε zu lesen; auch scheint die Lesart ἅπαξ ἐξεδέχετο nur

aus der richtigen ἀπεξεδέχετο entſtanden zu ſein. — ὀκτώ vgl. 1 Moſ. 7, 13. — ψυχαί für ἄνθρωποι, vgl. Apſtg. 27, 37. — δι' ὕδατος nicht während der Fluth, wie Hensler meint, oder ex aquis, nach Hottinger und Winer, S. 303., ſondern wegen des Folgenden: durch das Waſſer; aber freilich nicht, wie Steiger will: durch das Waſſer hindurch. — Mit Unrecht ergänzt Bengel οἷον vor ἐν ἡμέραις, um ποτέ ganz unbeſtimmt auf alle Zeiten vor dem Tode Chriſti beziehen zu können; dies iſt offenbar gegen die Abſicht des Verfaſſers, der ausdrücklich nur von der Zeit des Noah ſpricht, und vielleicht auf eine uns verloren gegangene jüdiſche Mythe, nach Art des Judas, anſpielt, weil ſonſt allerdings Bengel Recht hat zu behaupten, daß nicht einzuſehen ſei, warum Chriſtus nur den Zeitgenoſſen Noah's allein in der Unterwelt gepredigt haben ſolle.

V. 21. Statt ἡμᾶς lieſt Lachmann ὑμᾶς, und ſtatt ὅ billigt Beza die Lesart ᾧ, und vermuthet Erasmus οὗ, welche beide Lesarten dadurch entſtanden ſind, daß man ἀντίτυπον für ein Subſtantivum gehalten hat. Falſch erklären diejenigen das Wort, die es: als Widerſpiel, umgekehrt, auffaſſen; auch dürfen wir ὅ nicht mit Hensler auf die ganze Begebenheit beziehen, oder überhaupt mit Hottinger zu einer Ungenauigkeit der Vergleichung unſre Zuflucht nehmen. ἀντίτ. dürfen wir nur als Adjectiv nehmen, und ὅ auf ὕδωρ V. 20. beziehen. Ohne jedoch Steigers etwas unverſtändliche, innerliche Vergleichung anzunehmen, erhalten wir alsdann den einfachen Sinn: in die Arche hinein (ſich flüchtend) wurden wenige Menſchen durch das Waſſer gerettet, denn dieſes, welches die Ungläubigen verdarb, rettete jene (um dieſen Gegenſatz iſt es gerade dem Verfaſſer zu thun) dadurch, daß es die Arche trug; welches Waſſer gegenbildlich auch uns jetzt rettet als Taufe. Aber, fährt der Verfaſſer fort, die rohe Gewalt des Elements im A. T. hat im N. T. ſeine Bedeutung verloren, und iſt zu einer innern Kraft vergeiſtigt; daher iſt es nicht mehr das Waſſer allein (οὐ σαρκ. ἀπόθ. ῥύπου, vgl. Jak. 1, 21.), welches uns zu retten im Stande iſt, wie damals den Noah, ſondern das Waſſer als Symbol einer geiſtigen Beziehung (συνειδήσ. — θεόν). — Die Alten,

denen auch Grotius und Clericus beistimmen, verstanden den Ausdruck ἐπερώτημα von den Fragen, welche den Täuflingen vorgelegt wurden, und wohl auch schon in jener apostolischen Zeit eine Art von Glaubensbekenntniß enthalten mochten (vgl. Matth. 28, 19. Apstg. 8, 37. 1 Tim. 3, 16. 6, 12.). Wahl übersetzt: ein Versprechen mit gutem Gewissen in Beziehung auf Gott; noch Andere: das Versprechen, ein gutes Gewissen zu bewahren. Winer, S. 159.: die Nachfrage eines guten Gewissens nach Gott. Am besten mit Steiger: die Frage (oder auch Bitte, beides sind verwandte Begriffe) eines guten Gewissens an Gott, was wohl nichts andres bedeuten kann als: ein gläubiges Gebet. — δι' ἀναστ. Ἰ. Χ. beziehen Hottinger und die meisten Ausleger auf σώζει, was aber der Stellung der Worte zuwider ist; daher müssen sie entweder mit Oekumenius, Grotius und Hensler zu συνειδήσ. — θεόν gezogen, oder mit Steiger als angehängte Erklärung des ganzen Satzes betrachtet werden. Denn die Apostel bedienen sich häufig der Auferstehung zu besondrer Bekräftigung und Beglaubigung, vgl. Röm. 1, 4. Apstg. 10, 40.

V. 22. Der ganze Vers schildert im Gegensatze zu V. 19. den jetzigen Zustand Christi. — ἐν δεξιᾷ τ. θ. vgl. Ps. 45, 10. 110, 1. Matth. 20, 21. Apstg. 2, 32. Röm. 8, 34., bezeichnet in orientalischer Ausdrucksweise den Messias als Mitregenten Gottes, weshalb ihm auch die Engel unterworfen sind. — πορευθείς vergl. Apstg. 1, 10. 2, 21. 1 Tim. 3, 16. — ἐξουσιῶν κ. δυνάμ. abstr. pr. concr., aber weder dürfen wir diese Worte für Appositionen von ἀγγέλων, noch für ἀγγ. ἐξουσίας κ. δυνάμεις ἐχόντων gesetzt halten; auch können wir nicht entscheiden, ob verschiedene Stufen von Engeln, oder weltliche Herrschaften dadurch bezeichnet werden sollen. Am besten lassen wir die Worte daher in ihrer Unbestimmtheit, da sie offenbar eine sprüchwörtliche Redensart bilden, und deshalb gewöhnlich auch statt mit ἄγγελοι mit ἀρχαί verbunden sind, vgl. Röm. 8, 38. 1 Kor. 15, 24. Eph. 1, 21. 3, 10. 6, 12. Kol. 1, 16. 2, 10.

## Kap. IV.

Den Inhalt bilden als Fortsetzung des Vorigen Ermahnungen zur Standhaftigkeit, mit der bestimmten Aussicht auf das Weltgericht und die Wiederkunft Christi.

V. 1 — 2. wiederholen die schon 3, 14 — 18. gegebenen Vorschriften. — οὖν bezieht sich auf 3, 18. zurück, und bezeichnet die Folgerung. — τὴν αὐτὴν nämlich die, welche Christus hatte, vgl. Phil. 2, 5. — ὁπλίσασθε vergl. 1, 13. Röm. 13, 12. Eph. 6, 13. Nicht richtig scheinen die meisten Ausleger diese Worte aufzufassen, indem sie dem ὁ irgend ein unbestimmtes Subject unterlegen, und πέπαυται entweder als deponens nehmen: wer am Leibe litt (in Christo, wie Steiger noch willkürlich hinzusetzt), hat aufgehört zu sündigen; oder mit Winer, S. 214. als pass.: der hat Ruhe vor der Sünde. Wir verstehen unter ὁ παθών (auch schon wegen des part. aor.) Christum, und übersetzen: waffnet euch mit demselben Sinn, um unsträflich und sündlos zu wandeln, weil Christus, der im Fleische litt, für sich (πέπ.) die Sünde aufgehoben hat, d. h. gezeigt hat, daß man ohne Sünde sein könne, und darum sollt ihr dasselbe (τ. αὐτ. ἔνν.) thun. So stellen wir allerdings die Worte ὅτι — ἁμαρτίας mit Stolz in Parenthese, und verbinden εἰς τό κ. τ. λ. mit ὁπλίσασθε, was so wenig gezwungen ist, wie Steiger behauptet, daß es vielmehr die einzig natürliche Art ist, die Stelle aufzufassen; so daher auch de Wette.

V. 2. Ἀνθρ. ἐπιθ. vgl. 1, 14. Tit. 2, 12. — θελήμ. θεοῦ vgl. Matth. 7, 21. 1 Joh. 2, 17. — ἐν σαρκὶ βιῶσαι steht dem nach dem Tode des Leibes beginnenden Leben im Geiste gegenüber.

V. 3. Statt ἡμῖν lesen einige Handschriften ὑμῖν, andere, und mit ihnen Steiger, lassen τοῦ βίου nach χρόνος weg; mit Unrecht aber zieht Steiger βούλημα der gewöhnlichen Lesart θέλημα vor, indem er dadurch den Gegensatz aufhebt, den offenbar die Worte θέλ. τ. ἐθν. zu θελ. θεοῦ V. 2. bilden sollen; vgl. Eph. 4, 17. — Zu κατεργάσ. ist wegen des folgenden Accusativs πεπορευμένους (wie חָלַךְ für ζῆν) ἡμᾶς zu ergänzen. — Zu ἀσελγείαις — εἰδωλολ. vgl. Gal. 5, 19 — 21. Auch diese

Worte hat man zum Beweise benutzt, daß der Brief an Heidenchristen geschrieben sei; aber wie unpassend! Denn abgesehen davon, daß der Verfasser sich selbst (ἡμῖν) mit einschließt, also nur sein Volk meinen kann, so durfte er von Heiden niemals sagen, sie lebten nach dem Willen der Heiden, sondern als Heiden; wohl aber von dem jüdischen Volke, das gegen bessere Belehrung und tieferes Wissen sich häufig verleiten ließ, nach einem fremden, heidnischen Willen zu leben (vgl. 1 Makk. 1, 41 — 52. 2 Makk. 4, 13 — 20.). Denn aus dem ἡμῖν, da der Apostel wohl nie die Laster begangen hat, deren er sich hier auch zeiht, ergiebt sich, daß wir das Gesagte nicht streng wörtlich auf die gegenwärtige Zeit zu beziehen haben, sondern daß der Verfasser an die frühere Geschichte der Juden denkt, in der sich häufige Beispiele namentlich ihres Abfalles zum Heidenthum vorfinden. Daher ist der Hauptnachdruck auf die Worte ὁ παρεληλυθὼς χρόνος zu legen, die wir nicht anders als von der Vorzeit zu verstehen, und daher mit Recht τοῦ βίου aus dem Texte zu entfernen haben. So bekommen wir den Sinn: es sei genug (wie de Wette übersetzt), daß wir Juden in der Vorzeit dem Willen der Heiden nachgelebt haben.

V. 4. Ἐν ᾧ bezieht sich auf θελήμ. θεοῦ — χρόνον V. 2. — ξενίζονται sc. ἐθνικοί, übersetzt Luther sehr passend: es befremdet sie. — βλασφημ. sc. ἡμᾶς.

V. 5. Ἑτοίμως ἔχ. vgl. Apstg. 21, 13., kann wie 1, 17. auf Gott als obersten Weltrichter bezogen werden; den anderweitigen Aeußerungen der Apostel bei weitem angemessener ist es aber, hier Christum als den von Gott bestellten Weltrichter zu verstehen, vgl. Apstg. 10, 42. 2 Tim. 4, 1. Falsch faßt Cyrill das Ganze als Wunsch auf; und mit Unrecht schließt Hensler diesen und den vierten Vers in Parenthese.

V. 6. Ganz falsch bezieht Hensler diese Worte auf V. 3., Bengel, aber auch nicht richtig, auf ἑτοίμως ἔχ. V. 5.; zugleich ergänzt er mit Calvin und Grotius unnützer Weise Χριστός zu εὐηγγελίσθη, das freilich auf der andern Seite Carpzov eben so falsch nicht auf das Evangelium Christi be-

ziehen will. — νεκροῖς erklären einige allegorisch; andere, die an wirklich Todte denken, verstehen entweder mit Grotius und Bengel: die zur Zeit des Gerichtes Todten, darunter, oder: die jetzt bereits Verstorbenen, denen schon im A. T. das Evangelium gepredigt wurde, wofür Beza, Flacius, Gerhard sich entscheiden, oder: durch die Apostel, wie Calvin, Bolten, Rösselt, Hensler annehmen. — Die folgenden Worte ἵνα — πνεύμ. werden geistig, oder leiblich verstanden; Letzteres in der Art: daß das Fleisch, d. h. der alte Mensch gestraft werden, der neue geistige Mensch aber leben soll; so die ältern Erklärer: Luther, Beza, Bengel. Für die erstere Auffassung dagegen erklären sich Grotius, Clericus, Bolten, Hensler, Stolz, die das κατὰ ἀνθρώπ. auf die Verurtheilungen und den Tod der Märtyrer beziehen, während Calvin darunter den natürlichen Tod versteht; wofür sich auch Steiger entscheidet. Hottinger faßt in gleicher Ansicht κριθῶσι als Gegensatz von ζῶσι auf. Augusti setzt den ganzen Vers in Parenthese, und versteht εἰς τοῦτο von der abzulegenden Rechenschaft. Alle diese Erklärungen sind gezwungen, und suchen Schwierigkeiten in den an sich ganz klaren Worten, die wir in genauer Beziehung zu dem Vorigen aufzufassen haben. Denn offenbar will der Verfasser den auffallenden Ausspruch rechtfertigen, daß auch die Todten gerichtet werden sollen. Aus dem praeter. εὐηγγελίσθη ergiebt sich, daß er von solchen spricht, die schon vor ihm gestorben waren, also überhaupt von der Vorzeit; diesen aber hat Christus nach Petrus eigenen Worten 3, 19. in der Unterwelt selbst das Evangelium verkündigt, um sie für das dereinstige Gericht mit denen auf gleiche Stufe zu stellen, die schon bei Lebzeiten das Evangelium vernommen hatten; dies liegt in den Worten ἵνα κριθ. — πνεύμ., die wir so verstehen: damit sie in Beziehung auf ihren menschlichen Theil, κ. ἀνθρ. d. h. im Fleische, dereinst gerichtet würden, in Beziehung auf ihren göttlichen Theil, κ. θεόν (vgl. 2 Petr. 1, 8. θείας κοινωνοὶ φύσεως) aber, d. h. im Geiste, leben *). So dient πνεύ-

*) Grashofs Uebersetzung ist daher keineswegs die beste, obwohl er selbst sie dafür ausgiebt; sie lautet: damit sie, die zwar menschlichem Urtheil gemäß (schon) gerichtet sind dem Leibe nach (weil sie gestorben und verwest

ματι nur zur Erklärung des κατὰ θεόν, wie σαρκί zu der von κ. ἀνθρώπ., welcher Ausdruck überhaupt aber, auch wörtlich genommen, mit Rücksicht auf die Lehre von der Auferstehung des Fleisches (Apstg. 17, 32. 1 Kor. 15, 12. 2 Tim. 2, 18.), die Petrus wahrscheinlich auch kannte und billigte, nicht auffallen darf. Das κατὰ θεόν darf endlich um so weniger befremden, als es des Gegensatzes wegen zu κ. ἀνθρώπ. gesetzt ist; und so gut der sinnliche Theil des Menschen in der biblischen Sprache als ὁ ἄνθρωπος personificirt wird, vergl. Röm. 6, 6. 2 Kor. 4, 16. (ὁ ἔξω ἄνθρ.), eben so konnte hier der unsinnliche, göttliche Theil desselben als ὁ θεός personificirt werden, den Petrus selbst 5, 4. ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρ. und Paulus ὁ ἔσω ἄνθρ. Röm. 7, 22. nennt. Aehnlich wenigstens bis εὐηγγ. Semler und Pott, im Folgenden Luther.

V. 7. Πάντων δὲ τὸ τέλος (vgl. Matth. 24, 14.) ἤγγικε ist mit V. 5. zu verbinden, und daher von dem Weltende zu verstehen, das die Apostel nahe bevorstehend glaubten, vgl. Jak. 5, 8. 10. Jud. 18. 2 Petr. 3, 3. 1 Joh. 2, 18. Daher erklären Schöttgen, Hammond, Benson die Worte falsch vom Untergange des jüdischen Staates, Oekumenius von der Erfüllung aller Prophezeiungen, Theophylakt und Hensler vom Untergange der Einzelnen; Carpzov aber, wie das hebräische עֵקֶב und אַחֲרִית, von dem Endurtheil zur Belohnung der Guten und zur Bestrafung der Bösen. — σωφρονήσ. — προσευχάς vgl. 1, 13. 5, 8. 1 Kor. 15, 34. 1 Thess. 5, 6. 8. Paulus stellt die Sünde als eine Trunkenheit dem Nichtsündigen als dem Zustande der Nüchternheit gegenüber.

V. 8. Εἰς ἑαυτούς gleich ἀλλήλους, vgl. 1, 22. 2, 17. — Die Worte ὅτι — ἁμαρτιῶν sind aus Spr. 10, 12. nach dem Hebräischen entlehnt; die LXX übersetzen freier. καλύψει vgl. Jak. 5, 20. Die

---

sind), dennoch dem göttlichen Urtheil gemäß leben mögen dem Geiste nach. Uebrigens scheint in diesen Worten eine Hindeutung auf einen Zwischenzustand (ignis purgatorius der katholischen Kirche) der Verstorbenen vor dem Gerichte enthalten zu sein.

meiſten Ausleger verſtehen übrigens unter ἁμαρτ., hier wie bei Jakobus, die Sünden anderer; allein in der Verbindung mit der Liebe, die unſre Stelle beſonders hervorhebt, dürfen wir wohl mit Hottinger an eigene Sünden denken: daß dem, der liebt, eine Menge anderer Sünden verziehen ſein ſollen, weil die Liebe das höchſte Gebot im Chriſtenthum iſt, Matth. 22, 37. Joh. 13, 34. 1 Joh. 4, 21., und wer das höchſte erfüllt, dem auch die Uebertretung manches andern verziehen werden kann; dadurch würde die hohe Bedeutſamkeit der Liebe und ihre Geltung vor Gott noch mehr hervorgehoben werden. Eine andre Auffaſſung verlangt freilich der Zuſammenhang bei Jakobus.

V. 9. *Γογγυσμῶν* vgl. Jud. 16.

V. 10. *Χάρισμα* beziehen Semler und Morus wegen *διακονεῖ* V. 11. viel zu enge auf die kirchlichen Aemter (wogegen ſchon die Worte *ὡς καλοὶ — θεοῦ* ſind), und *ἔλαβε* in Folge deſſen Auguſti eben ſo unrichtig auf die Mittheilung dieſer Aemter durch die Apoſtel, Apſtg. 8, 18. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Vielmehr haben wir darunter die verſchiedenen geiſtigen Fähigkeiten, als Gnadengeſchenke Gottes, zu verſtehen, vgl. Röm. 12, 6 — 8., wie ſich das namentlich aus V. 11. ergiebt, wo das *λαλεῖ* und *διακονεῖ* eben die verſchiedenen Arten dieſer Fähigkeiten anzeigen ſoll. — *εἰς ἑαυτοὺς — διακον.* gleich *πρὸς τὸ συμφέρον* 1 Kor. 12, 7. — *ὡς — θεοῦ* vgl. 1 Kor. 7, 7. 12, 7. 10. 28.

V. 11. *Λαλεῖ* ſo viel als *διδάσκων* Röm. 12, 7., ſcheint nicht ohne Anſpielung auf das *γλώσσαις λαλεῖν* (1 Kor. 12, 30.) geſetzt zu ſein. — *ὡς λόγια θεοῦ* sc. *λαλείτω*. Daß wir unter *λόγια* nicht blos mit Schulz Weiſſagungen zu verſtehen haben, zeigt ſchon Steiger; der Ausdruck begreift vielmehr das geoffenbarte Wort Gottes, und der Verfaſſer will nichts andres ſagen, als: der Lehrer des Chriſtenthums ſoll nichts aus eigner Machtvollkommenheit hinzuthun, ſondern daſſelbe als das Wort Gottes betrachten und lehren, d. h. es für heilig und unantaſtbar halten, vgl. Jak. 3, 1. — Wenn in dem *λαλεῖ* die Würde eines *διδάσκαλος* oder *εὐαγγελιστής* in der Gemeinde (Eph. 4, 11.) angedeutet iſt, ſo iſt

es nicht unwahrscheinlich, daß das διακονεῖ nicht ohne bestimmte Beziehung gebraucht sei, sondern einen διάκονος als Beamten der Gemeinde (Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 8.) bezeichnen soll. — ἐξ ἰσχύος sc. διακονείτω. — Das ᾧ in der folgenden Doxologie beziehen Grotius, Calov, Hottinger, Stolz, Steiger auf Christum; Oekumenius, Erasmus, Calvin, Flacius, Bengel, Bolten, Hensler auf Gott; für beides lassen sich biblische Stellen beibringen, und auch in den katholischen Briefen, wo sonst noch zweimal die Doxologie vorkommt, bezieht sie sich 2 Petr. 3, 18. auf den erstern, Jud. 25. auf den letztern. Allein da unser Verfasser sie auch 5, 11. ausdrücklich auf Gott bezieht, und V. 14. δόξα als Gott angehörig bezeichnet, so werden wir dies für einen Grund halten müssen, auch hier sie auf diesen zu beziehen.

V. 12. Der Verfasser wiederholt mit bestimmtern Worten die bereits 1, 6 — 9. 2, 19 — 25. ausgesprochenen Ermahnungen in Betreff der Standhaftigkeit bei Verfolgungen und Leiden. — ξενίζεσθε vgl. V. 4. — πυρώσει (Spr. 17, 21.) πρ. πειρ. vgl. 1, 7. Ps. 66, 10.

V. 13. Ἀλλά κ. τ. λ. vgl. 1, 6. 8. 1 Joh. 3, 16. — Statt des gewöhnlichen καθώς haben Griesbach und Knapp καθό „in dem Maaße als" in den Text gebracht. — κοινωνεῖτε τ. τ. Χρ. παθ. vgl. 2 Kor. 1, 7., gleich συμπάσχειν Röm. 8, 17. 1 Kor. 12, 26. — ἐν τῇ ἀπρκαλ. vgl. 1, 7. 13. — χαρῆτε ἀγαλλ. ein verstärkter Ausdruck, wie Matth. 5, 12. Gegen die mystische Auffassung dieser Worte hat sich schon Steiger mit vollem Rechte erklärt.

V. 14. Εἰ ὀνειδίζ. — μακάριοι vgl. 3, 14. Matth. 5, 10. 11. — ἐν ὀνόματι darf nicht etwa erklärt werden: weil ihr Christen heißet; sondern das Wort hat, wie Steiger zeigt, im orientalischen Sprachgebrauch eine tiefere Bedeutung, und begreift das Wesen in Bezug auf Erkenntniß, Glaube und Bekenntniß, und erst in sofern ist es allerdings gleichbedeutend mit dem ὡς Χριστιανός V. 16. vgl. Apstg. 3, 16. (3 Joh. 7.). — Mit Unrecht will Beza τὰ τ. δόξης u. s. w. statt τὸ τῆς δόξης lesen, oder Augusti

κυρίου nach δόξης ergänzen; denn Winer, S. 502. erklärt die Worte richtig: der Geist der Herrlichkeit und Kraft, und somit auch der Geist Gottes; so daß καὶ τὸ τ. θεοῦ nach Hensler gleichbedeutend mit ὅ ἐστι (vgl. Jak. 1, 27.) wäre. — ἀναπαύεται gleich κατῴκησε Jak. 4, 5. — Die folgenden Worte κατὰ — δοξάζεται lassen Griesbach und Lachmann aus — αὐτούς sind diejenigen, durch welche ihr ὀνειδίζεσθε; als Subject ergänzen wir nicht mit Hensler πνεῦμα τ. θεοῦ, sondern ὄνομα Χρ., da die Worte ὅτι — ἀναπ. eigentlich nur eine zwischengeschobene Parenthese bilden; de Wette erklärt unsere Stelle: sie lästern ihn, aber diese Lästerungen werden an euch zur Lobpreisung.

V. 15. Der Verfasser erläutert durch Beispiele den 2, 20. ausgesprochenen Gedanken; vgl. 2, 12. 14. 3, 16. 17. — ἀλλοτριοεπίσκ. erklärt schon Cyprian richtig: alienas curas agens; das paulinische περιεργαζόμενος 2 Thess. 3, 11., bei den Griechen πολυπράγμων. Ganz falsch denkt daher Heumann an einen, der sich über solche, die außerhalb der christlichen Kirche stehen, die geistliche Aufsicht anmaßt.

V. 16. Εἰ δὲ sc. πάθῃ — Χριστιανός vgl. Apstg. 11, 26. — Statt ἐν τῷ ὀνόματι, was offenbar aus V. 14. herübergenommen ist, lesen die bessern Handschriften ἐν τῷ μέρει, was Steiger falsch übersetzt: in diesem Loose, welches ihm zu Theil wird; Augusti richtig: in diesem Falle; übrigens scheint das δοξ. ἐν τῷ μέρει τ. sprüchwörtliche Redensart gewesen zu sein, vgl. 2 Kor. 3, 10. Zu dem ganzen Verse vgl. Apstg. 5, 41.

V. 17. Ὅτι ὁ καιρός sc. ἐστι (1 Joh. 2, 18.) oder ἤγγικε (V. 7.). — In κρίμα scheint wegen des Folgenden hauptsächlich der Begriff eines Strafurtheiles zu liegen, das selbst die Christen verschuldet haben, um wie viel mehr nicht die Ungläubigen? — οἶκος τ. θεοῦ gleich οἶκος πνευματικός 2, 5. sind, wie der Verfasser selbst gleich im Folgenden durch das ἡμῶν erklärt, die Christen im N. T. vgl. Hebr. 3, 6. 10, 21. (Eph. 2, 19.); 1 Tim. 3, 15. wird der Ausdruck geradezu durch ἐκκλησία erläutert. — εἰ δὲ πρ. ἀφ' ἡμῶν sc. ἄρχεται τὸ κρίμα. — Zu

ἀπειθοῦντ. vgl. 2, 7. 8. 3, 1. Den ganzen Gedanken hat Petrus aus den Propheten entnommen, die auch öfters sagen: wenn Gott sein Volk züchtige, so sei das gleichsam ein Vorspiel für die baldige Bestrafung der Heiden, vgl. Jerem. 25, 29. 49, 12. (Luk. 23, 31.).

V. 18. Die Worte sind ziemlich genau nach den LXX aus Spr. 11, 31. entlehnt, und haben den Sinn: wenn der Schuldlose kaum gerettet wird, und nicht ohne Leiden zu der dereinstigen Seligkeit gelangen kann, wo soll dann der Schuldige bleiben (φανεῖται), und wie unglücklich wird er sich fühlen, wenn ihn Leiden treffen hier und in Ewigkeit, da er nicht Ersatz für seine Leiden von der göttlichen Gerechtigkeit erwarten darf?

V. 19. bildet mit besondrer Beziehung auf V. 16. den Schluß der ganzen Ermahnung. — πιστῷ (vgl. 1 Joh. 1, 9.) κτιστῇ in wiefern Gott nicht blos Schöpfer sondern auch Erhalter ist, gleich σωτῆρι nach Hottinger; andere beziehen mit Augusti den Ausdruck auf die Offenbarung im Christenthum, das eine καινὴ κτίσις heiße. Vgl. Ps. 129, 73. 2 Petr. 2, 9. 1 Kor. 10, 13.

---

## Kap. V.

Inhalt: Ermahnungen an die Gemeindemitglieder in Beziehung auf ihr Verhältniß zur Gemeinde und zur christlichen Lehre überhaupt: bis V. 4.; zum Schluß Grüße.

V. 1. Πρεσβυτέρους die זְקֵנִים der jüdischen Synagoge, waren Vorsteher der Gemeinden, und gewöhnlich aus den Aeltesten erwählt, vgl. V. 5., woher ihr Name, der in jener Zeit noch mit ἐπίσκοπος gleichbedeutend war, vgl. Tit. 1, 5. 7. Da ihr Geschäft V. 2. durch ποιμαίνειν und ἐπισκοπεῖν (vgl. 2, 25.) bezeichnet wird, so scheinen sie dieselben zu sein, die Eph. 4, 11. ποιμένες καὶ διδάσκαλοι genannt werden; welche Stelle aber zugleich gegen Carpzov und Augusti beweist, daß sie von den ἀπόστολοι (in weiterer Bedeutung) und εὐαγγελισταί wohl zu unter-

ſcheiden ſind. Von dieſen bezeichnet ſich der Verfaſſer als *συμπρεσβύτερος*, entweder weil er wirklich dieſe Würde bekleidete (wenigſtens vielleicht früher in Jeruſalem, vgl. Apſtg. 1, 15.), oder, wie Hottinger meint, in uneigentlichem Sinn. — *μάρτυς* vgl. 1, 22. 1 Joh. 1, 1. — *ὁ — κοινωνός* vgl. 4, 13.

V. 2. *Ἐν ὑμῖν* die euch anvertraute (anbefohlene), wie de Wette und Steiger nach Barth überſetzen; Erasmus erklärt es: quantum in vobis est, was Winer, S. 330. eben ſo wenig verwirft, wie die von Pott gegebene Erklärung: die in euern Ländern befindliche Heerde. — *ἀναγκαστῶς* überſetzt Hottinger, wie wir gegen Steiger erklären müſſen, richtig: nicht blos von Amts wegen.

V. 3. *Κατακυριεύοντες* erklären die katholiſchen Ausleger falſch durch: die Herrſchaft mißbrauchen; es heißt nichts andres, wie Steiger richtig bemerkt, als herrſchen (vgl. Matth. 20, 25. Mark. 10, 42., wo es für *κυριεύειν* (Luk. 22, 25.) ſteht, Jerem. 3, 14.), und der Verfaſſer will nur ſagen: die Vorſteher der Gemeinde ſollen nicht zugleich ihre Herrſcher ſein, vgl. V. 5. *πάντες δὲ ἀλλήλ. ὑποτασσ.*; daher iſt das Wort nicht gleichbedeutend mit *καταδυναστεύειν* Jak. 2, 6., wie Auguſti meint, und de Wette überſetzt nicht ganz richtig: als Zwingherren. — *τῶν κλήρων* die Gemeinden, die irgend einem Vorſteher zur Aufſicht zugefallen ſind, vgl. Apſtg. 17, 4., was vielleicht theilweiſe durch das Loos (Apſtg. 1, 26.) geſchah; wobei jedoch nicht nöthig iſt, mit Hammond an Provinzen zu denken. Mit Unrecht (auch ſchon des Plurals wegen) ergänzen daher Grotius, Beza, Morus, Auguſti, Bretſchneider, de Wette *θεοῦ* dazu, da die LXX die Iſraeliten den *κλῆρος*, חֶלְקָה Gottes nennen. Ganz falſch verſteht Dodwell Kirchengüter darunter. — *τύποι γινόμ.* vgl. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 2 Theſſ. 3, 9. (Phil. 3, 17.).

V. 4. *Φανερωθέντος* iſt auf die Wiederkunft Chriſti zum Weltgericht zu beziehen, vgl. 1, 7. 4, 13. — *ἀρχιποιμ.* daſſelbe was Hebr. 13, 20. *ὁ ποιμὴν ὁ μέγας* bezeichnet (Kol. 4, 1.); Kap. 2, 25. nennt Petrus Chriſtum nur *ποιμήν*. — *ἀμαράντινον* iſt wahrſcheinlich

gleichbedeutend mit ἀμάραντος 1, 4., und daher nicht mit Beza, Stephanus, Grotius, Hottinger, Stolz an einen wirklichen von Amaranten gemachten Kranz zu denken; was um so unpassender erscheint, als das ganze nur bildliche Redensart ist gleich τ. στέφανον τῆς ζωῆς Jak. 1, 12. Das Wort hat eine doppelt abgeleitete Bedeutung, indem die Blume wegen ihrer langen Dauer ἀμάραντος, und nach ihr wieder ein unvergänglicher Kranz (στέφ. ἄφθαρτος, dem φθαρτός entgegengesetzt 1 Kor. 9, 25.) ἀμαράντινος genannt worden ist *).

V. 5. Nachdem der Verfasser hauptsächlich an die Aeltesten und Vorsteher der Gemeinden sich gewandt hatte, richtet er sich hier an die übrigen Mitglieder, verallgemeinert aber allmählig so weit seine Ermahnungen, daß sie auf alle (πάντες) Bekenner des Christenthums passen. — Ὁμοίως wie 3, 7. — Daß unter den νεώτεροι Gemeindeglieder zu verstehen sind, bemerken schon Beda, Clericus, Bolten, und in sofern diese in Vergleich mit den Presbytern gewöhnlich jünger als diese waren, dürfen wir mit Calvin, Luther, Calov, Morus, Pott, Hensler, Hottinger auch den Begriff des Jüngerseins besonders hervorheben. Ganz falsch denken daher andere an jüngere Lehrer, die es in jener Zeit wahrscheinlich gar nicht gab. — πάντες nämlich πρεσβύτεροι und νεώτεροι, wie namentlich das δέ anzeigt. — ταπεινοφρ. vgl. 3, 8. — ἐγκομβώσ. (von ἐγκόμβωμα und κόμβος) gleich ἐνδύεσθαι Eph. 4, 24. — ὅτι — χάριν aus Spr. 3, 34. vgl. Jak. 4, 6. ταπεινός gleich ταπεινόφρων 3, 8. Matth. 11, 29. χάριν δίδ. vgl. 1 Kor. 1, 4.

V. 6. Steiger will hier unnützer Weise mit Hensler einen neuen Abschnitt beginnen; denn der Verfasser fährt nur in den allgemeinen Ermahnungen weiter fort, die er im vorigen Verse mit den Worten πάντες δέ begonnen hat. —

---

*) Doch werden wir den Ausdruck als eine Anspielung auf den bei den Alten nicht seltenen Gebrauch der Amarantenkränze aufzufassen haben; Paschalius in seinem coronae, c. 3. p. 178. erklärt unsre Stelle geradezu durch die Nachricht des Philostratus, daß die Thessalier bei ihren Leichenbegängnissen sich der Amarantenkränze zu bedienen pflegten, und Artemidorus sagt: coronas ex amaranto suspendi in templis dissque dicari.

ταπεινώθ. — χεῖρα (2 Mos. 3, 19. 14, 8.) vgl. 1 Mos. 16, 9. — ὑψώσῃ vgl. Jak. 4, 7. 10. Matth. 23, 12. — ἐν καιρῷ zu ſeiner Zeit, vgl. 1 Tim. 6, 15. 2 Kor. 6, 2.; mit Unrecht ergänzen daher andere ἐσχάτῳ.

V. 7. Die Worte ſind dem Sinne nach aus Pſ. 55, 22. entnommen, vgl. (Mark. 4, 19.) Matth. 6, 25. Phil. 4, 6. — Das Particip ἐπιῤῥίψ. iſt mit Winer, S. 287. an den Imperativ V. 6. anzuſchließen.

V. 8. Νήψατε 1, 13. 4, 7. — γρηγορ. vgl. Matth. 26, 41. — ὅτι fehlt in mehreren Handſchriften. — ὡς λέων vgl. 2 Tim. 4, 17. — Ob περιπατεῖ und καταπίῃ Anſpielungen auf die ſechs Eigenſchaften der Teufel enthalten, welche (nach Schöttgen) die Juden den Rabbinen zufolge denſelben beilegten, laſſen wir dahin geſtellt. Daß aber das N. T. den Teufel als ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Joh. 12, 31.), als Widerſacher der Chriſten, die nicht von dieſer Welt ſind (1 Joh. 2, 15.), ſchildert, iſt bekannt. Der Einwurf, daß die böſen Geiſter nach Luk. 8, 31. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. in der Höllentiefe gefangen ſeien, alſo nicht frei herum zu wandeln im Stande wären, verdiente ſelbſt dann keine Widerlegung, wenn von dem Teufel ſelber in jenen Stellen die Rede wäre. Auch beweiſt vielmehr umgekehrt die Stelle Luk. 8, 31., daß jene Geiſter die Macht hatten, die ἄβυσσος, wie es ſcheint nach Belieben, zu verlaſſen.

V. 9. Ὧι ἀντίστητε vgl. Jak. 4, 7. — στερεοί gleich στερεούμενοι τῇ πίστει Apſtg. 16, 5. (Kol. 2, 5.), vgl. ἐστηριγμένοι ἐν τῇ ἀληθείᾳ 2 Petr. 1, 12., ἰσχυροί 1 Joh. 2, 14. (vgl. Matth. 17, 20.). De Wette überſetzt beſſer: feſt im Glauben, als Beza und Hensler: feſt durch den Glauben; auch bemerkt Steiger richtig, daß πίστις nicht objectiv mit Pott, Hensler, Hottinger vom Chriſtenthum, ſondern ſubjectiv mit Grotius, Luther, Stolz von dem Glauben an daſſelbe zu verſtehen ſei. Bengel zieht τ. πίστει zu ἀντίστ., was ſchon die Stellung der Worte verbietet. — εἰδότες κ. τ. λ. vgl. 1 Kor. 10, 13. — ἐπιτελεῖσθαι erklären die meiſten blos durch fieri; Calvin, Calov emphatiſcher durch compleri; Steiger billigt die von Beza und

Grotius gegebene Auslegung: obnoxios esse. — ἀδελφότ. vgl. 2, 17. — Daß ἐν κόσμῳ mit Beziehung auf Heidenchriſten geſagt ſei, dürfte Semler ſchwer beweiſen können; ähnlich findet Hottinger darin den Grund der Leiden, die von der ungläubigen Welt ausgegangen ſeien, angedeutet.

V. 10. Den Genitiv πάσης χάρ. erklären einige nach hebräiſcher Sprachweiſe wie das Adjectivum; beſſer verſtehen wir wohl mit Steiger darunter Gott als Urheber aller Gnadengabe, in welcher Bedeutung Petrus überhaupt χάρις (vgl. 1, 10. 3, 7.) zu brauchen pflegt; vgl. übrigens Jak. 1, 17. — Statt καλέσας ἡμᾶς leſen einige Handſchriften ὑμᾶς. — εἰς δόξαν ἐν Χρ. Ἰ. gehört wie 4, 13. zuſammen, und ἐν Χρ. Ἰ. iſt daher nicht zum Folgenden zu ziehen; eben ſo wenig gehört aber auch ὀλίγον παθόντας zum Folgenden, wie die Meinung faſt aller ältern Ausleger und auch Auguſti's iſt, die nach dem Vorgange Luthers den Aoriſt gewöhnlich deshalb als Präſens behandeln; ſondern wir verbinden es nach Hensler und Steiger mit ἡμᾶς, vgl. Röm. 8, 18. Ueber das Fehlen des Artikels bei παθ. vgl. Winer, S. 118. — αὐτός wie 2, 24. — Statt καταρτίσαι, στηρίξαι u. ſ. w. leſen einige Handſchriften καταρτίσει u. ſ. w., was de Wette in der Ueberſetzung vorzieht, und auch Bengel verlangt wegen der folgenden Doxologie mit Berufung auf 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18. den Indicativ ſtatt des Optativs. Zu καταρτ. vgl. Hebr. 13, 21.; zu στηρ. Jak. 5, 8. — σθενώσαι iſt ἅπαξ λεγ. — Zu θεμελ. vgl. Eph. 3, 18.

V. 11. Αὐτῷ (vgl. 4, 11.) sc. ἐστι oder ἔστω. — ἀμήν ſchließt immer auch mitten im Briefe die Doxologie, vgl. 4, 11. 1 Tim. 1, 17. Hier dürfte dies weniger der Fall ſein, weil man nicht unwahrſcheinlich die folgenden Verſe als Nachſchrift zu betrachten pflegt.

V. 12. Der hier erwähnte Σιλουανός wird von den meiſten Erklärern, und auch von Steiger für denſelben gehalten, deſſen Paulus 2 Kor. 1, 19. 1 Theſſ. 1, 1. 2 Theſſ. 1, 1. gedenkt, und den man nicht ohne Grund mit dem Apſtg. 15, 22. 27. 40. 16, 19. 25. 29. 17, 4. 10. 14. 15. 18, 5. genannten Silas (der griechiſche Name für den latiniſirten

Silvanus) für eine und dieselbe Person hält *). Deshalb verbinden sie auch ὑμῖν mit πιστοῦ und ziehen die Worte ὡς λογίζομαι zu δι' ὀλίγων, eine zuerst von Beza versuchte Auffassung dieser Worte, die nur durch die vorgefaßte Meinung, daß Silvanus der bekannte des Namens sei, entstand. Allein ὑμῖν zu πιστοῦ zu ziehen, verbietet die Stellung des Wortes, was sonst jedenfalls hinter dem Artikel stehn müßte; ὡς λογίζομαι aber mit δι' ὀλίγων zu verbinden, wäre abgeschmackt, da der Verfasser ja sehr wohl weiß, ob sein Brief lang oder kurz gerathen ist, und er darüber sich daher so bestimmt aüsdrücken mußte, wie der Verfasser des Hebräerbriefes Kap. 13, 22. Ueberdies müßte ὡς λογ., wie Augusti richtig bemerkt, alsdann auch hinter δι' ὀλίγ. stehen. Eine andre Ansicht ist die von Erasmus und Grotius aufgestellte und von Pott, Hottinger, Vater gebilligte, daß ἔγραψα sich auf einen frühern verloren gegangenen Brief beziehe; der zufolge Wetstein ὡς λογίζ. mit ἔγρ. verbindet: ich schrieb euch damals, wie ich denke; Pott aber mit διὰ Σιλουανοῦ: ich schrieb euch damals durch Silvanus, wie ich denke. Allein das partic. praes. παρακαλῶν und ἐπιμαρτυρῶν, was jedenfalls ein part. aoristi sein müßte, ist ganz gegen eine solche Vermuthung. Daher bleibt für den unbefangenen Exegeten nichts andres übrig, als ὑμῖν mit ἔγραψα und ὡς λογίζ. mit τ. πιστ. ἀδελφοῦ zu verbinden; so wird Silvanus allerdings eine unbekannte Person, da von dem bekannten, in der Begleitung des Paulus vielfach erprobten Silvanus der Verfasser nicht sagen konnte: er denke, daß er ein πιστὸς sc. ἐν κυρίῳ (wie Paulus 1 Kor. 4, 17. Eph. 6, 21. sagt) ἀδελφός sei; aber auch das Fehlen des Artikels bei dem Namen Σιλουανοῦ spricht dafür, daß von einem unbekannten, ja dem Apostel selbst nicht näher erprobten Manne des Namens die Rede ist. Aehnlich Augusti und de Wette. Ob der Ausdruck διὰ Σιλ. diesen als Schreiber des Briefes bezeichnet, wie Augusti meint, und wofür die alte Ueberlieferung spricht, daß Petrus sich eines solchen bedient habe, oder ob er der Ueberbringer desselben

*) Die Vermuthung von Büsching, daß Silas und Lukas dieselbe Person sei, hat Zeune schon widerlegt.

war, läßt ſich ſchwer erweiſen; doch dürfte gegen jene Meinung der Zuſatz τοῦ πιστοῦ — λογίζ. anzuführen ſein, und für dieſe die Unterſchriften der Briefe an die Epheſer, Philipper und vorzüglich des an die Koloſſer. — Daß ἔγραψα das ſogenannte briefliche Präteritum und daher auf den vorliegenden und nicht auf einen verloren gegangenen Brief zu beziehen iſt, leidet keinen Zweifel, vgl. 1 Joh. 2, 26. — Daß wir unter ἀληθῆ χάριν das Chriſtenthum zu verſtehen haben, iſt gewiß, da es die Gnade verkündigt und Gnadenanſtalt iſt. — εἰς ἣν ἑστήκ. in die ihr eingetreten ſeid und nun darin ſtehet; eine weit umfaſſende Kürze des Ausdrucks der griechiſchen Sprache, die wir im Deutſchen nicht nachzubilden im Stande ſind; Paulus ſagt übrigens dafür auch ἐν ᾗ ἑστήκ. Röm. 5, 2.

V. 13. Ueber ἐν Βαβυλῶνι vgl. die Einleitung S. 109. — Zu συνεκλεκτή ergänzen die meiſten Erklärer: Semler, Carpzov, Hottinger, Hensler, Steiger ἐκκλησία oder διασπορά, und zwar erklärt Semler den ungewöhnlichen Ausdruck συνεκλ. ſo, daß jene babyloniſche Gemeinde aus Juden- und Heidenchriſten zuſammen beſtanden habe. Wolf dagegen und Bolten erklären (fälſchlich mit Berufung auf 2 Joh. 1.) das Wort für einen Eigennamen; eben ſo unpaſſend verſteht Wahl darunter eine Chriſtin überhaupt. Beſſer denken wir, namentlich wegen des Folgenden, an die Frau des Petrus, die nach 1 Kor. 9, 5. den Apoſtel auf ſeinen Reiſen zu begleiten pflegte, und daher ſehr wohl in Babylon ſein konnte; nur überſetzt Pott συνεκλ. falſch: meine geliebte Frau, da dieſe vielmehr dadurch als Chriſtin bezeichnet werden ſoll (vgl. 2 Joh. 1.), wofür Paulus 1 Kor. 9, 5. ganz in derſelben Beziehung ἀδελφή gebraucht. So auch Mayerhoff, S. 127. *) Μάρκος iſt daher, in ſo naher Verbindung mit der Frau des Petrus genannt, kein andrer als ſein Sohn. Die meiſten andern Exegeten und ſo auch Steiger (unter den Alten**) ſchon Origenes, bei Euseb. h. e. 6, 25.)

*) Der aber gegen 1 Kor. 9, 5. die Frau des Petrus in Babylon bleiben läßt, während er ſelbſt in der Provinz herumgereiſt ſei.

**) Euſebius ſelbſt führt 2, 15. dieſe Annahme nur als eine Sage (φασί) an.

halten ihn freilich für den Apstg. 12, 25. 15, 37. und in einigen paulinischen Briefen vorkommenden Johannes Markus den Evangelisten, der nach der Aussage des Papias (Euseb. h. e. 3, 59.) der ἑρμηνευτής des Petrus war; wenn nicht etwa diese Aussage erst aus unserer Stelle und ihrer Deutung auf diesen Markus entstanden ist. Dann müßte υἱός etwas gezwungen in geistlicher Bedeutung als Zögling oder Liebling aufgefaßt werden, was sich freilich sehr wohl mit der Nachricht Apstg. 12, 12. vertrüge, daß Petrus die Mutter dieses Markus in Jerusalem gekannt habe. Jedenfalls könnte er erst nach Abfassung der paulinischen Briefe an die Kolosser und an den Philemon (vgl. Kol. 4, 10. Philem. 23.) zu Petrus sich begeben haben; vgl. Euseb. h. e. 2, 15.

V. 14. Ἀσπάσ. — ἀγάπης wofür Paulus ἀσπ. ἐν φιλ. ἁγίῳ sagt, vgl. Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Thess. 5, 26. Uebrigens berichten auch Origenes und Tertullian, daß die Christen sich bei ihren Versammlungen mit einem Kusse zu begrüßen pflegten. — εἰρήνη ὑμῖν vgl. 3 Joh. 15., schließt sich wieder an den Anfang des Briefes 1, 2. an. — τοῖς ἐν Χρ. die ihr in Christo seid, vgl. 3, 16.

Die Unterschrift: ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, die schon Oekumenius kennt, und in einigen Handschriften sich vorfindet, ist ohne Zweifel unächt, und einestheils durch die Sage von dem Tode des Petrus zu Rom in Folge der allegorischen Deutung von Babylon, anderntheils durch die Nachricht entstanden, daß Markus mit Paulus in Rom war, vgl. Kol. 4, 10. Philem. 23.

Der Eindruck, den dieser Brief auf uns macht, ist nicht der eines durch bestimmte Veranlassung hervorgerufenen und durch innerliche Verhältnisse bedingten Schreibens. Sondern es scheint fast, als wenn Petrus, durch das Beispiel der andern Apostel angeregt, es für seine Pflicht gehalten, nicht blos durch die mündliche Predigt, sondern auch durch schriftliche Belehrung sich als Verkündiger der evangelischen Lehre zu beweisen, und in Folge dessen diesen Brief abgefaßt habe; daher giebt derselbe über seine Leser so ungenaue Bestimmungen, und bewegt sich überhaupt in so allgemeinen Ausdrücken, daß er recht wohl auf jede Zeit und auf jede Lage der christlichen Kirche bezogen

werden kann; daher giebt sich das Schreiben nicht als eine Einheit durch bestimmtes Hervortreten eines Hauptgedankens, an den das weniger Wesentliche nach der Weise der apostolischen Briefe bei passender Gelegenheit sich anreiht; daher erscheint das Ganze ohne Plan und bestimmte Ordnung, mehr als eine Aneinanderreihung zufälliger Gedanken, in denen das Allgemeine Kap. 1 — 2, 10. 3, 8. — 4, 19. 5, 5 — 11. und das Besondere Kap. 2, 11 — 3, 7. 5, 1 — 5. ohne Regel durch einander geworfen wiederkehren; mehr als Ermahnung zu sittlichem Wandel und zum Ertragen von Leiden, als daß es eine sichere und bestimmte Ausführung des Thema's wäre, das der Verfasser selbst in den Worten Kap. 5, 12.: *ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν, ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἐστήκατε*, als den Inhalt seines Schreibens angegeben hat.

---

## Einleitende Bemerkungen zu dem zweiten Briefe des Petrus.

In den ersten Jahrhunderten der Kirche finden sich noch keine Citate aus diesem Briefe bei den Kirchenvätern; Irenäus, Tertullian, Cyprian haben ihn, wie man mit Bestimmtheit annehmen darf, nicht benutzt, und auch von Clemens von Alexandrien dürfen wir nichts andres sagen, als daß er ihn gekannt zu haben scheint. Der erste, der seiner bestimmt erwähnt, ist Origenes (hom. 4. in Levit. hom. 7. in Joh.) der aber freilich zugleich nicht zu bemerken unterläßt, daß die Aechtheit dieser Schrift bezweifelt würde, woher denn auch Eusebius (hist. eccl. 3, 25.) sie unter die *ἀντιλεγόμενα* stellt. Indessen sagt er Kap. 3, 3., daß der Brief, weil er von vielen für nützlich gehalten werde, den übrigen neutestamentlichen Schriften beigezählt worden sei. Trotz dem stimmen die meisten Kirchenväter des vierten Jahrhunderts, weil die Kritik immer schwächer wurde, je weiter sie sich von der Entstehungszeit der neutestamentlichen Bücher entfernte, und die sich allmählig zum Begriff einer Kirche entwickelnde christliche Gemeinschaft unverholen die Absicht zeigte, aller Kritik ein Ende zu machen, für die Aechtheit unsres Briefes; so der Verfasser

der gewöhnlich dem Athanasius beigelegten Synopse, Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Epiphanius, Ambrosius, Augustin, Rufinus, Ephraem der Syrer, der ihn nach einer damals schon vorhandenen syrischen Uebersetzung anführt. Darüber verhallten denn die Stimmen Einzelner, die ihre Zweifel gegen die Aechtheit nicht unterdrücken konnten, wenn z. B. Hieronymus, de script. eccl. sagt: „secunda Petri a plerisque eius esse negatur propter stili cum priore dissonantiam“; und Didymus von Alexandrien in den von ihm noch übrigen Anmerkungen zu den kanonischen Büchern in der biblioth. patr. T. 4. nach dem nur noch vorhandenen lateinischen Texte: „non est ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, et quae licet publicetur non tamen in canone est“; welche Bemerkung Gerhard, Wolf, Niezsche, Pott, Mayerhoff mit Unrecht für einen Zusatz späterer Zeit erklären. Auch die Peschito hat ihn nicht aufgenommen.

Als Gründe gegen die Aechtheit hat man nun außer der Verschiedenheit der Sprache im Vergleich mit dem ersten petrinischen Briefe*), die die Alten schon bemerkten, die verschiedene Bezeichnung seiner Person (*Πέτρ. ἀπόστ. Ἰ.* 1 Br. Kap. 1, 1. und *Συμεὼν Πέτρ. δοῦλος κ. ἀπόστ. Ἰ. Χρ.* 2 Br. Kap. 1, 1.) durch den Verfasser angeführt; ferner die Absichtlichkeit, sich als einen Lebensgenossen Jesu (Kap. 1, 14. vgl. Joh. 21, 18., Kap. 1, 16 — 18. vgl. Matth. 17, 1.), als den Mitbruder des Paulus (3, 15.**)), was der Verfasser des ersten Briefes alles verschmäht, und als den Verfasser dieses ersten Briefes (3, 1.) zu bezeichnen; auf der andern Seite eine Art von ängstlicher Bemühung, seine Aussagen als glaubwürdig darzustellen (1, 12 — 21.); was nur einem unter fremden Namen Schreibenden nöthig erscheinen durfte. Dazu kommt der Widerspruch, in welchem der Verfasser Kap. 3, 2., wo er sich von den Aposteln durch eine ungeschickte Nachahmung von Jud. 17. unterscheidet, mit der Angabe Kap. 1, 1. steht, daß er der Apostel Jesu sei; die unselbstständige Abfassung des Briefes, der sich zum Theil als eine unsichere Nachahmung

*) Unter andern kommen in diesem Briefe nicht weniger als 53 Ausdrücke vor, die der erste Brief nicht kennt; vgl. Schulze, S. 33.

**) Doch vgl. hierüber das zur Stelle selbst Gesagte.

des Briefes Judä verräth; die dadurch entſtandene Unbeſtimmtheit der angenommenen Leſer Kap. 1, 1., die auf der andern Seite widerſprechend als dieſelben bezeichnet werden 3, 1., an welche der erſte Brief geſchrieben ſei, während aus 3, 15. 16. hervorgeht, daß der Verfaſſer eine beſtimmte Gemeinde im Auge hatte; die Anführung aller Briefe des Paulus 3, 16. und ihres Inhaltes, von denen es wahrſcheinlich iſt, daß Petrus nicht einen geleſen hat; und trotz dieſer Anführung die auffallende Erſcheinung, daß dieſer Brief weniger Verwandtſchaft mit den pauliniſchen Schriften zeigt, als der erſte; vgl. de Wette, Einleit. S. 339. Ueberdies konnte der Verfaſſer alle Briefe des Paulus, die nach ſo verſchiednen und entfernten Gegenden hin geſchrieben ſind, nur in einer Sammlung leſen; eine ſolche aber beſtand noch nicht zu den Lebzeiten des Petrus. Ferner darf die Verſchiedenheit des Ausdruckes zwiſchen dieſem Briefe und den Reden des Petrus in der Apoſtelgeſchichte 1, 16 — 22. 2, 14 — 39. 3, 12 — 26. 4, 8 — 12. 5, 29 — 32. 10, 34 — 43. nicht unbeachtet gelaſſen werden, da letztere mit dem erſten Briefe viele Verwandtſchaft zeigen. Endlich auch das Uebergehen des Enoch, deſſen Schrift der Brief des Judas anführt, deutet darauf hin, daß der Verfaſſer einer ſpätern Zeit angehörte, in der ſchon ein beſtimmter Unterſchied des Kanoniſchen und Apokryphiſchen hervortrat. Ja ſelbſt die auffallende Bemerkung darf als Grund gegen die Aechtheit des Briefes benutzt werden, daß Markus, der nach Euseb. h. e. 3, 39. unter dem Einfluß des Petrus ſein Evangelium ſchrieb, in der Stelle 9, 7. Worte ausläßt, die ſowohl Matthäus als unſer Brief 1, 17. anführt; was jedenfalls nicht hätte geſchehen können, wenn letzterer aus der Hand des Petrus gefloſſen wäre. Dieſe Einwände gegen die Abfaſſung unſres Briefes durch den Apoſtel Petrus, die ſich jedem Unbefangenen aufdrängen, beſtimmten denn auch ſeit der Reformation zunächſt Calvin, den Brief für unächt zu erklären; ihm folgten Grotius, der freilich ohne Grund einen gewiſſen Simon, zweiten Biſchof von Jeruſalem (Euseb. 3, 22.), für den Verfaſſer dieſes, ſeiner Anſicht nach zur Widerlegung der Karpokratiäner geſchriebenen, Briefes, und die Worte *Πέτρος* und *ἀπόστολος* Kap. 1, 1. für einen Zuſatz ſpäterer Hand

hält *); ferner Scaliger, Salmasius, Erasmus, Wetstein, Semler, Schmidt, Welker, Eichhorn, welcher letztere es wahrscheinlich zu machen sucht, daß ein Schüler des Petrus gewisse Aeußerungen seines Lehrers der Nachwelt habe überliefern wollen, und daß er diese nach der Gewohnheit seines Zeitalters (und besonders der Petriner im nachapostolischen Jahrhundert, wie Credner, S. 66. behauptet), gewisse Ideen denkwürdiger Männer in einer diesen beigelegten und unter ihrem Namen verfaßten Schrift zusammen zu fassen, in diesen unter dem Namen des Petrus geschriebenen Brief gebracht, und dabei im zweiten Kapitel eine unter Judas Namen vorhandene Schrift benutzt habe. In der neuesten Zeit erklären de Wette, Mynster, Guericke, Schott, Neander, Mayerhoff, Kern, Credner, der den Verfasser für einen von der Parthei der clementinischen Homilien ausgiebt, welcher sich nur mit dem Ansehen des Petrus schmückte, unsern Brief entschieden für unächt. Eine andre Ansicht von einer nur theilweisen Unächtheit dieser Schrift entstand hauptsächlich durch die auffallende Erscheinung ihrer besonders im zweiten Kapitel hervortretenden zum Theil wörtlichen Uebereinstimmung mit dem Briefe des Judas. Was nun diese Aehnlichkeit betrifft, so läßt sich allerdings nicht mit Bestimmtheit erweisen, welcher von den beiden Verfassern aus der Schrift des andern geschöpft, oder ob sie von einander unabhängig eine gemeinschaftliche Quelle benutzt haben. Letzterer Ansicht ist Hasse, der beide aus einer persischen Quelle schöpfen läßt. Allein für die Ursprünglichkeit des Briefes Judä sprechen folgende von de Wette, S. 336. aufgestellten Gründe: daß in diesem der Ausdruck einfacher, im petrinischen dagegen rednerisch durch erkünstelte Umschreibungen und Zusätze erweitert ist; daß bei Petrus manche Ausdrücke des Briefes Judä entstellt und sonderbar vertauscht sind; daß manche Stellen des Briefes Petri nur aus letzterm erklärt werden können, so 2, 11. aus Jud. 9. und 3, 2. aus Jud. 17. (um nicht einen Widerspruch annehmen zu müssen, s. oben); daß der Gedankengang im Briefe des Judas fest und bestimmt, in unserm schwankend wie der

*) Die Vermuthung, daß es zwei Personen mit Namen Simon Petrus gegeben habe, hat schon Gregor d. Gr. widerlegen müssen (vgl. Eus. h. e. 1, 12.).

eines Nachahmers ist; endlich, daß aus den sicher gezeichneten Lasterhaften, die Judas als seine Gegner bestreitet, der Verfasser unsres Briefes Irrlehrer gemacht hat 2, 1., und zwar ohne nähere Bestimmung, ob der Leser sie sich als gegenwärtig oder zukünftig zu denken habe. In Folge ähnlicher Bemerkungen hielten daher unsern Brief für eine Nachahmung des Briefes Judä Herder, der jedoch eine persische, und Sherlock, der eine althebräische Urquelle annahm; ersterer wurde von Augusti, letzterer von Lardner widerlegt. Kaiser nimmt eine aramäische für beide an, die die Verfasser ins Griechische übersetzt hätten; ferner Richter und Jessien. Bertholdt nimmt zu bloßen Interpolationen seine Zuflucht, die im zweiten Kapitel aus dem Brief Judä gemacht sein sollen. Augusti findet nur Aehnlichkeit der Gedanken in beiden Briefen, die bei der Annahme einer vorausgegangenen mündlichen Verabredung auch ohne Benutzung eines durch den andern habe entstehen können; doch hält er das dritte Kapitel oder nur die Stelle 3, 15. 16. für spätern Zusatz, und die Stelle Joh. 21, 19. für eine Interpolation aus dieser. Endlich Ullmann sucht zu zeigen, daß nur das erste Kapitel von Petrus selbst, das zweite und dritte aber mit Benutzung des Briefs Judä von einer fremden Hand herrühre. Die schon von Grotius aufgestellte Vermuthung, daß die ganze Schrift aus zwei Briefen bestehe, die von 3, 1. an von einander zu trennen wären, hat Weber wiederholt, indem er willkürlich beide für Briefe an die Korinther erklärt. Jedoch scheint die Ansicht am meisten für sich zu haben, daß unser Brief aus mehreren fremdartigen Stücken, unter denen vielleicht Manches von Petrus herrührt, zusammengesetzt sei.

Dagegen vertheidigten nach Luthers Vorgange, der unsern Brief für das Original des Briefes Judä ansieht, die unbedingte Aechtheit des zweiten Briefes Petri am ausführlichsten Niezsche, ferner Michaelis, Storr, Hänlein, Stolz, Dahl, Pott, Hug, Feilmoser, Olshausen. Letzterer freilich drückt sich auch hierüber nach seiner Art sehr schwankend aus, indem er erstens in seinen opusc. theol. p. 82. das unkritische Zugeständniß macht, daß er aus subjectiven Gründen die Authentie des Briefes annehme, zweitens aber p. 85. für denselben eine ganz besondre Abtheilung unter den neutestament-

lichen Schriften erfindet, in welche diejenigen Schriften gestellt werden sollen, deren Ursprung weder als ächt noch als unächt bewiesen werden könne *), und zu denen er außer diesem zweiten petrinischen Briefe noch den an den Titus und die beiden an den Timotheus zählt. Die von dieser Parthei für die Aechtheit unsres Briefes vorgebrachten Gründe sind etwa folgende: Die Unbekanntschaft der ältesten Kirchenväter mit diesem Briefe könne daher rühren, daß er erst später bekannt geworden und langsam verbreitet sei; (was aber bei einem Briefe, der wie dieser an sämmtliche Christen geschrieben ist, ganz undenkbar ist); und daß sie keine besondre Veranlassung gefunden hätten, ihn in ihren Schriften zu benutzen. In der Stelle 3, 2. könne durch Nachlässigkeit das Wort ἡμῶν versetzt sein, so daß eigentlich gesagt sein sollte: τῆς ἡμῶν, τῶν ἀποστόλων, ἐντολῆς. Die Stelle 3, 16. brauche nicht von allen, noch jetzt vorhandenen, paulinischen Briefen verstanden zu werden, und die Erwähnung des Paulus als Amtsgehülfen könne auf Gal. 2, 9. bezogen werden. Bei aller Verschiedenheit lasse sich doch auch manche Aehnlichkeit mit dem ersten Briefe nicht verkennen, z. B. die Lehre von der bevorstehenden Erscheinung des Messias zum Gericht **), von Engeln und Teufeln, von der Sündfluth als Beispiel göttlicher Strafgerichte. Ja sogar dieselben Gründe, welche die Gegner der Aechtheit anführen, benutzen auch ihre Vertheidiger, nämlich die ausführliche Nennung des Verfassers und die Stellen 1, 16. — 18. 3, 1. 15. Endlich wird selbst der Umstand in Anschlag gebracht, daß der Brief nichts enthalte, was Petrus nicht geschrieben haben könne. Die Verschiedenheit der Ausdrucksweise in beiden Briefen erklärt aber Olshausen, opusc. theol. p. 52. dadurch, daß Petrus zur Abfassung des zweiten Briefes sich eines andern Schreibers, etwa des Markus, wie Hieronymus, ep. 120. c. 11. berichtet, bedient habe; Au-

*) Olshausen stellt hier offenbar einen ganz falschen Begriff von Beweisen (demonstrari) auf, und übersieht ganz und gar, daß in dem Sinne, wie er das Wort nimmt, die Aechtheit keiner einzigen Schrift der Vorzeit bewiesen werden kann, folglich alle neutestamentlichen Schriften in diese von ihm vorgeschlagene Abtheilung gehören.

**) Worin aber gerade die größte Verschiedenheit Statt findet.

guſti: durch den langen Zeitraum, der zwiſchen der Abfaſſung des erſten und zweiten Briefes liege. Jedoch läßt ſich jedenfalls die Aechtheit der Schrift bei dem Mangel an älteren Zeugniſſen nie mit Gewißheit erweiſen; wenn ſie aber Hänlein, S. 198. vorzüglich durch die Behauptung darthun will, daß es in den beiden erſten Jahrhunderten wohl nicht dergleichen Betrüger*) unter den Chriſten gegeben habe, die ſolche Schriften unter fremden Namen verfaßten, ſo ſind dagegen folgende von jeher (vgl. Euseb. 3, 3.) als unächt anerkannte Schriften anzuführen: das εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον, welches wahrſcheinlich ſchon Juſtin anführt, obgleich er unſere kanoniſchen Evangelien nicht zu kennen ſcheint; das κήρυγμα Πέτρου, welches nach Origenes Angabe ſchon der Gnoſtiker Herakleon kennt; die ἀποκάλυψις Πέτρου, die ſchon dem Gnoſtiker Theodotos bekannt war, und die wahrſcheinlich bedeutend ſpätern πράξεις Πέτρου. Da ſich nun aus dieſer nicht geringen Zahl unächter, unter Petrus Namen verfaßter, Schriften der ſichere Schluß machen läßt, daß es in jener Zeit Sitte geweſen ſein muß, dergleichen Schriften unter fremden und vorzüglich unter Petrus Namen zu verbreiten, ſo läßt ſich davon eine paſſende Anwendung auf unſern Brief machen.

Ob aber nur einer, und wer der Verfaſſer deſſelben ſei, iſt eine Frage, deren Antwort die Kritik ſchuldig bleiben muß, wiewohl die von Mayerhoff aufgeſtellte Vermuthung, daß man einen alexandriniſchen Judenchriſten dafür zu halten habe, nicht aller Wahrſcheinlichkeit entbehrt. Die Andeutungen, die der Brief ſelbſt über die Zeit ſeiner Abfaſſung macht, ſind, ſich ſelbſt widerſprechend, das nahe bevorſtehende Ende des Apoſtels (1, 14.) und die getäuſchte Erwartung der Wiederkunft Chriſti (3, 4.), die die Bekenner Chriſti zum Abfall bewog. Denn da man dieſe nach Matth. 24. mit der Zerſtörung Jeruſalems zuſammenbrachte, und 3, 4. ausdrücklich bemerkt wird, daß ſchon eine ganze Generation über der Erwartung der Wiederkunft Chriſti geſtorben ſei, ſo muß die Abfaſſungszeit des Briefes

*) Nach Obigem iſt das überdies eine ganz falſche Bezeichnung des Verfaſſers, die geradezu Unbekanntſchaft mit dem Alterthum verräth, in das ſich unſer moderner Begriff von Autorſchaft gar nicht hineintragen läßt.

vielleicht lange nach dem Fall von Jerusalem gesetzt werden; dazu kommt die Benutzung des Briefes Judä, die offenbar auf einen spätern Verfasser hinweist, da abgesehen davon, daß eine solche Benutzung des Apostels unwürdig sein dürfte, Petrus ohne Zweifel schon vor der Entstehung jenes Briefes den Tod erlitten hatte; das Verwischen des strengen Unterschiedes zwischen Juden- und Heidenchristen 3, 15.; ferner das Dasein einer vollständigen Sammlung der paulinischen Briefe, ja sämmtlicher neutestamentlichen Schriften 3, 16. In Erwägung dieser gewichtvollen Bemerkungen setzt denn auch Credner *) die Abfassung unsres Briefes in den Anfang des zweiten Jahrhunderts. Der Ort, von wo aus er geschrieben und versandt worden, und wofür man gewöhnlich Rom ausgegeben hat **), läßt sich eben so wenig bestimmen, wie der Umstand, ob er überhaupt jemals versandt worden ist. Denn die Bestimmung, die der Verfasser seinem Briefe ertheilt hat, ist in so schwankenden Worten angegeben, daß ein solcher Zweifel nicht ferne liegt, da derselbe in der Ueberschrift 1, 1. Allen, die gleichen Glauben mit ihm haben, den Brief zuschreibt, in der Stelle 3, 1. aber die Leser des ersten petrinischen Briefes auch als die seinigen bezeichnet, also, wie gewöhnlich angenommen wird, Juden- und Heidenchristen in Kleinasien; jedoch hält Augusti wegen 1, 1. 3. (aber freilich gegen 1, 19. 2, 1.) es für nöthig, hauptsächlich sich Heidenchristen als die Leser dieses Briefes zu denken ***). Der Zweck desselben ist endlich, diese Leser zu fester Anhänglichkeit an die christliche Lehre, besonders bei Angriffen auf diese von Irrlehrern, die hauptsächlich das Ausbleiben der erwarteten Wiederkunft Christi (die Petrus selbst im ersten Briefe 4, 7., diesem zweiten widersprechend, nahe bevorstehend glaubte) als Angriffspunkt benutzt zu haben scheinen, zu ermahnen. Die Parusie war nach Credner, S. 650.

---

*) Jedenfalls aber schließt dieser Kritiker aus 3, 15. zu viel, wenn er als einen Grund mehr für seine Behauptung die vorbereitete Vereinigung der Pauliner und Petriner anführt.

**) Was Grashof sogar sehr wahrscheinlich findet.

***) Auch hat man die Hypothese aufgestellt, daß Petrus vorher einen Brief blos an Heidenchristen geschrieben habe, wofür man sich auf 1 Petr. 5, 12. berief; vgl. Stosch: de epistolis apostolorum non deperditis.

der Hauptheb el des Christenthums in der ersten Zeit gewesen; als die Hoffnungen auf sie immer mehr getäuscht wurden, und manche dadurch an Christus selbst irre wurden, suchte man durch Deutungen sie zu rechtfertigen. In dieser Absicht läßt Credner den zweiten Brief Petri verfaßt sein (mit dem Nebenzweck, die Pauliner und Petriner zu vereinigen), und hält ihn darin gewissermaßen für einen Pendant zu den Briefen an den Timotheus: daher deute schon 1, 4. auf die Parusie hin, die 1, 11. 13. 14. 16. 3, 4 — 17. als Mittelpunkt des Ganzen hervortrete; das Läugnen derselben entstehe aus Mangel an ἐπίγνωσις 1, 3. 8. 2, 20., und sei geradezu Abfall vom Christenthum 2, 1. 20.; daher würden besonders die Gegner der Parusie als Irrlehrer angegriffen 2, 1. 10. 12 — 20. Da dieselben übrigens so schwankend bald als zukünftig 2, 1 — 3., bald als gegenwärtig 2, 12 — 15. 17 — 22. fast mehr als Verführer in sittlicher wie in dogmatischer Hinsicht bezeichnet werden, so ist es auch ein vergebliches Bemühen, sie unter einem bestimmten Namen zusammen zu fassen. Und Bertholdt denkt daher eben so unrichtig an sadducäisch gesinnte Christen, wie Vitringa und Michaelis, die Ansicht von Grotius erweiternd, an Gnostiker; doch scheint Mayerhoff nicht mit Unrecht aus 3, 16. zu folgern, daß es ähnliche Irrlehrer sind, wie diejenigen, die Paulus zu bekämpfen pflege, nämlich in den Briefen an die Thessalonicher solche, die über die Zeit der Wiederkunft Christi und das Schicksal der vor derselben Verstorbenen, und in den Briefen an die Korinther solche, die über die Auferstehung verschiedene Zweifel erregt hatten. So ergiebt sich denn auch der Inhalt des Ganzen, der, nachdem der Verfasser die Glaubwürdigkeit seiner Lehre bezeugt und auf das A. T. hingewiesen hat 1, 3 — 21., sich ausschließlich mit Irrlehrern beschäftigt, und zwar Kap. 2. mit ihrer Person und Kap. 3. mit ihrer Irrlehre, sofern sie die Wiederkunft Christi betraf, zum Schluß aber neue Bestärkungen der Hoffnung auf dieselbe enthält. — Vergl. außer den bereits erwähnten Erläuterungsschriften von Roos, Walther, Boysen, Schirmer, Semler, Baumgärtel, Morus, Eisenschmidt, Griesbach: de verbo firmo prophetico 2 Petr. 1, 16 — 21. Ien. 1781. 1782. Knapp:

prolusio in locum 2 Petr. 1, 19—21., qui est de indole atque usu vaticinationum ad Messiam pertinentium. Hal. 1785. Niezsche: ep. Petri poster. auctori suo imprimis contra Grotium vindicata atque adserta. Lips. 1785. Flatt: genuina sec. Petri ep. origo denuo defenditur. 1806. Dahl: de ἀυθεντίᾳ ep. Petrinae poster. et Iudae. Rost. 1807. Richter: de origine poster. Petrinae epist. ex ep. Iudae repetenda. Viteb. 1810. Ullmann: der zweite Brief Petri kritisch untersucht. Heidelberg, 1821. Olshausen: de integritate et authentia poster. Petri ep. Regiom. 1822. 1823.

---

## Erklärende Bemerkungen.

### Kap. I.

Der Inhalt besteht aus Ermahnungen zur Ausübung der christlichen Tugenden: bis V. 11., die der Verfasser um so mehr als letztes Vermächtniß zu hinterlassen befugt sei, als an seiner Glaubwürdigkeit nicht gezweifelt werden könne — V. 21.

V. 1. Statt Συμεών finden sich auch die Lesarten Σύμων und Σίμων, von welcher letztern Mayerhoff, S. 185. mit Unrecht behauptet, daß sie allein als Name des Petrus im N. T. vorkomme, vgl. Apstg. 15, 14. Ueber die Bedeutung des Namens vgl. 1 Mos. 29, 33. — Ueber den Ausdruck δοῦλος κ. ἀπόστ. vgl. Jak. 1, 1. — ἰσότιμον πίστιν einen uns gegenseitig gleich schätzbaren Glauben, vgl. Apstg. 10, 47. — ἡμῖν bezieht Pott eben so unrichtig auf Petrus allein, wie Augusti seiner Ansicht zufolge, daß der Brief hauptsächlich an Heidenchristen gerichtet sei, auf die Judenchristen mit Einschluß des Verfassers; dazu findet sich in den Worten keine Andeutung, und die Berufung auf Apstg. 11, 17. ist ein sehr unzureichender Beweis; wegen V. 16. und 18. haben wir vielmehr die Apostel überhaupt darunter zu verstehen. Daß übrigens ἰσότιμον ἡμῖν für ἰσοτ. τῇ ἡμῶν πίστει stehe, hat schon Winer, S. 482. bemerkt. — ἐν δικαιοσ. weil Gott οὐκ ἔστι προσωπολήπτης Apstg.

10, 34. vgl. 1 Petr. 1, 17. — Zum Ganzen ergänzen wir χαίρειν vgl. Jud. 1. *).

V. 2. Χάρις — πληθυνθ. vgl. 1 Petr. 1, 2. — ἐν ἐπιγν. nach de Wette: durch Erkenntniß; andere weniger paſſend: verbunden mit; vgl. 1 Joh. 2, 3.

V. 3. Die Schwierigkeiten, die Carpzov in der Conſtruction dieſes und der folgenden Verſe findet, löſen ſich leicht, wenn man V. 3., und nicht mit Auguſti V. 3 — 5., als Vorderſatz, V. 4. als Parentheſe und V. 5 — 7. als Nachſatz betrachtet. — Ὡς ſteht keineswegs pleonaſtiſch, wie noch Roſenmüller annimmt; vielmehr zeigt Winer, S. 497., daß ὡς mit dem Particip in der Conſtruction der genit. absol. verbunden dem Begriff des Verbums den Charakter des Subjectiven giebt, und wir alſo zu überſetzen haben, als wenn daſtände: ἡγούμενοι, ὅτι ἡ θ. δύν. — δεδώρηται, überzeugt, daß die göttliche Macht uns Alles geſchenkt hat, trachtet u. ſ. w. **) Denn das perf. pass. δεδωρημ. ſteht nicht etwa für das perf. act. ſondern das Deponens δωρέομαι liegt ihm zu Grunde; vergl. Winer, S. 215. — Die Worte τοῦ καλέσ. — ἀρετῆς überſetzen Roſenmüller und Carpzov weniger paſſend: qui nos invitavit pro sua maiestate et perfectione, als Winer, S. 327.: mittelſt Herrlichkeit und Kraft; denn auch Steiger, S. 247. zu 1 Petr. 2, 9. billigt die ſchon von Heſychius gegebene Erklärung von ἀρετή durch θεία δύναμις, und wir dürfen daher δόξ. κ. ἀρετ. nicht, mit Roſenmüller, für gleichbedeutend mit ἀρετῆς ἐνδόξου halten. — Daß unter αὐτοῦ Gott zu verſtehen ſei, leidet keinen Zweifel; aber die Worte διὰ — ἀρετῆς beziehen wir namentlich wegen des Ausdrucks τ. ἐπιγνώσεως, der V. 8. mit Ἰησοῦ Χρ. verbunden iſt, wo gerade die Erkenntniß Chriſti unſers Herrn als Zweck der ganzen Ermahnung angegeben wird, auf Ἰησοῦ τ. κυρίου ἡμῶν V. 2.; auch wird ſonſt von ihm der Ausdruck καλεῖν

*) Ueber die Aehnlichkeiten, die ſich ſchon im erſten Kapitel dieſes Briefes mit dem des Judas vorfinden, vgl. de Wette, Einl. S. 333.

**) Aehnlich iſt es, wenn Auguſti das ὡς durch: weil, überſetzen will.

in Beziehung auf sein Messiasamt gebraucht, Matth. 9, 13. Mark. 2, 17. Vgl. 1 Petr. 2, 9., wo die gewöhnliche Ansicht mitgetheilt ist.

V. 4. *Δι' ὧν* bezieht sich auf *δόξ. κ. ἀρετ.* — Unter *ἐπαγγέλματα* verstehen die meisten Ausleger, mit Beziehung auf *ζωὴν κ. εὐσέβ.* V. 3., Verheißungen in Betreff der ewigen Seligkeit; wir haben aber vielmehr als Inhalt dieser den Aposteln (*ἡμῖν* wie V. 1.) ertheilten Verheißungen (vgl. etwa Matth. 28, 18 — 20. Joh. 10, 16.) gleich die folgenden Worte zu verstehen: daß nämlich auch die andern Menschen (*γένησθε*) um dieser Verheißungen willen (*διὰ τούτων*) der göttlichen Natur theilhaftig werden sollen. — Dieses *θείας κοιν. φύσεως* erklären Pott und Berger richtig durch *τέκνον εἶναι θεοῦ* oder *ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ*, vgl. Matth. 5, 48. Hebr. 12, 10. 1 Joh. 1, 3. (Jak. 3, 7.); und Carpzov macht allerdings die richtige Bemerkung, daß unter *θ. φύσις* nicht die essentia divina, sondern die qualitates divinae zu verstehen seien. Augusti aber irrt offenbar, wenn er unter *ἡμῖν*, wie oben, Judenchristen verstehen will, und unter *θεία φύσις* die göttliche Abstammung der Juden (von der das A. T. selbst nichts weiß), an der die Heidenchristen durch ihren Uebertritt zum Christenthum Theil nähmen; in gleicher Weise bezieht er zu enge *ἐν κόσμῳ* auf das Heidenthum. — *ἐν ἐπιθυμίᾳ* übersetzt de Wette nicht ganz richtig: durch Lust; den Worten angemessener: die Verderbniß, die in der Begierde besteht.

V. 5. *Καί* durch: auch, zu übersetzen, beginnt den Nachsatz. — *αὐτὸ τοῦτο* eben deshalb; vgl. Winer, S. 127. Durch Verkennung dieser Bedeutung des Demonstrativums entstanden wahrscheinlich die abweichenden Lesarten: *αὐτοὶ δέ* im cod. alex., *αὐτοὶ δὲ τοῦτο* und *αὐτῷ δὲ τούτῳ*. — *γνῶσιν* übersetzt Luther falsch durch: Bescheidenheit. Uebrigens will der Verfasser beweisen, wie nothwendig aus dem christlichen Glauben (*πίστει*) die in guten Thaten sich äußernde gute Gesinnung entspringe, und führt daher diese bis zur Liebe V. 7., als dem letzten und höchsten Ergebniß des Glaubens; vgl. 1 Joh. 2, 5.

V. 7. Ueber das Verhältniß der φιλαδελφία zur ἀγάπη als einer höhern Stufe in der chriſtlichen Geſinnung vgl. auch 1 Petr. 1, 22.

V. 8. Καθίστησιν sc. ὑμᾶς.

V. 9. Durch die Anknüpfung mit γάρ erläutert der Verfaſſer die vorangegangenen Worte οὐκ ἀργούς — ἐπίγνωσιν, wie Winer, S. 379., richtig bemerkt. — Ueber die Verbindung des einfachen Relativums mit μή vgl. Winer, S. 403. — πάλαι in der hier gebrauchten Bedeutung von einer eben erſt verfloſſenen Zeit findet ſich nur in dieſer Stelle. Auguſti verkennt dies ganz und gar, indem er den Ausdruck für gleichbedeutend mit ἀναστροφῆς πατροπαραδότου 1 Petr. 1, 18. hält; eben ſo falſch verſteht er mit Roſenmüller unter καθαρισμός die Taufe.

V. 10. Κλῆσιν (2 Tim. 1, 9. Hebr. 3, 1.) κ. ἐκλογήν (Röm. 11, 5. 1 Theſſ. 1, 4.) nämlich zum Chriſtenthum; dem Sinne nach müßte allerdings auch in der Stellung der Worte die ἐκλογή der κλῆσις vorangehen. — πταίσητε vgl. Jak. 2, 10.

V. 11. Πλουσίως erklärt Auguſti falſch: auf mehr als eine Weiſe, — da Chriſtus Joh. 14, 6. ſich ſelbſt für den alleinigen Weg zum Vater erklärt; wir haben vielmehr nicht eine quantitative, ſondern eine qualitative Bedeutung des Wortes anzunehmen, und ſo zu überſetzen, als wenn πλούσιος εἴσοδος (vgl. θύρα Joh. 10, 1 — 3.) daſtände. — βασιλ. τ. κυρ. — Ἰ. Χρ. vgl. Matth. 13, 41. Eph. 5, 5.

V. 12. Διό bezieht ſich zwar auf alles Vorige, doch mit beſtimmter Hinweiſung auf πλουσίως: darum, nämlich weil euch ſo reichlich der Eingang in das Reich Chriſti verſtattet iſt, u. ſ. w. Roſenmüller läugnet dieſe Beziehung auf das Vorige, und überſetzt διό: weil dieſe Sache nun von ſo großer Wichtigkeit iſt, ſo u. ſ. w. — καίπερ εἰδότας vgl. 1 Joh. 2, 21. — ἐν τῇ παρ. ἀληθ. in der evangeliſchen Lehre (3 Joh. 3.), deren ihr gegenwärtig theilhaftig geworden ſeid. Das παρούσῃ drückt alſo ein Verhältniß zur Vergangenheit aus, in der den altteſtamentlichen Verheißungen

zufolge das messianische Reich und dessen Wahrheit erst als zukünftig erwartet wurde, wogegen es jetzt wirklich erschienen und gegenwärtig ist. Augusti's Auslegungen sind unstatthaft.

V. 13. *Δίκαιον ἡγοῦμαι* übersetzt de Wette sehr passend: ich halte es für Pflicht. — *σκηνώματι* die irdische Hülle, wie 2 Kor. 5, 1. ausführlicher *ἡ ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους*.

V. 14. Die Worte *καθὼς — μοι* sollen der gewöhnlichen Annahme nach auf die Stelle Joh. 21, 18. 19. sich beziehen; allein da das letzte Kapitel des johanneischen Evangeliums ein späterer Zusatz ist, und es sich überhaupt nicht beweisen, ja nicht einmal wahrscheinlich machen läßt, daß der Verfasser unsres Briefes jenes Evangelium gekannt habe, so könnte diese Stelle auch eine bloße Anspielung auf eine mündliche durch die Ueberlieferung aufbewahrte Aeußerung Jesu enthalten; wie uns ja auch die Kirchenväter dergleichen Aeußerungen aufbewahrt haben, die sich in den Evangelien nicht vorfinden. Augusti kehrt freilich, wie bereits bemerkt worden, das Verhältniß um, und hält jene johanneische Stelle für ein Einschiebsel aus der unsrigen, wozu aber gar kein Grund vorhanden ist. Allein da überdies in jener Stelle Joh. 21, 18. gar nicht von einem baldigen Ende des Petrus die Rede ist, worauf hier gerade der Hauptnachdruck liegt, so können diese Worte, falls sie von dem Apostel herrühren, vielleicht, wie eine ähnliche Aeußerung des Paulus Apstg. 20, 25., als eine Ahnung des baldigen Todes aufgefaßt werden, die Petrus hier von Christo ableitet, wie Paulus dort vom heiligen Geiste.

V. 15. *Ἔχειν* für *ὥστε ἔχειν τί*, steht in der Bedeutung von Können, Mögen, wie de Wette übersetzt; vgl. Luk. 7, 42. 12, 4. Apstg. 25, 26. — *τούτων* bezieht sich auf die im Briefe ertheilten Ermahnungen, namentlich auf *ὑπομν.* V. 13., daher denken Michaelis und Pott, letzterer vorzüglich wegen V. 16., fälschlich an das unter dem Einfluß des Petrus entstandene Evangelium des Markus.

V. 16. Im Gegensatz zu den Kap. 2. erwähnten Irrlehrern macht der Verfasser, wie es scheint darauf aufmerksam, daß er nicht klug ersonnene Fabeln, sondern die lau-

tere Wahrheit seinen Schülern mitgetheilt habe. — Unter den σεσοφισμ. μύθοις haben wir nun wahrscheinlich Erzählungen zu verstehen, wie sie etwa das evangelium infantiae Iesu mittheilt, und die sich damals schon im Gegensatze zu der evangelischen Verkündigung verbreiteten, welche nach Apstg. 1, 22. 10, 37. erst mit der Taufe Christi anfing, woher denn auch Markus, der unter dem Einfluß des Petrus schrieb, sein Evangelium mit derselben beginnen läßt. Daß daher diese μύθοι vorzüglich auf die Erzählungen von der Geburt, der Davidischen Abstammung Jesu und seiner Kindheit hindeuten, die jene Zeit schon sehr geschäftig war zu erdichten, und die uns auch die kanonischen Evangelien des Matthäus und Lukas in ihren ersten Kapiteln aufbewahrt haben, scheinen ferner auch die pauliniſchen Stellen 1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9. zu beweisen, von denen namentlich die erstere μύθοι und γενεαλογίαι zusammenstellt*). Letztern Ausdruck beziehen nun zwar einige Ausleger auf die apokryphischen Erzählungen aus dem A. T., andere mit Bretschneider auf die Aeonen der Gnostiker und Rabbinen; allein zu beiden Erklärungen geben die Worte selbst und der ganze Zusammenhang nicht die geringste Andeutung, und die Anwendung der pauliniſchen Stelle, die Irenäus auf die Gnostiker macht, keinen sichern Grund; vielmehr glauben wir in Verbindung mit unserer Stelle, die geradezu von Mythen in Beziehung auf Christum spricht, zu einer solchen Auffassung der Worte berechtigt zu sein, wie sie oben von uns gegeben ist. Zugleich wird durch sie die Streitfrage hinlänglich erledigt, ob wir in jener ältesten Zeit christliche Mythen anzunehmen haben oder nicht, da der Verfasser, der, wie wir bereits gesehen haben, eine ängstliche Scheu davor hat, den Vorwurf sich zuzuziehen, als ob er apokryphische Mittheilungen mache, hier mit bestimmten Worten Mythen von seinen wahren, als Augenzeugen von ihm gegebenen, Berichten unterscheidet. — δύναμιν vgl. Apstg. 10, 38. — Daß παρουσία hier in der ungewöhnlichen Bedeutung der

*) Schon Luther macht hierauf aufmerksam in seinen Anmerkungen über den Evangelisten Matthäus. E. Bd. 14. S. 8. in der Walchschen Ausgabe.

erſten Erſcheinung Chriſti, ſeines Erdenlebens (vgl. Phil. 2, 12.) ſteht; zeigen die folgenden Worte ἀλλ' ἐπόπτ. — μεγαλειότ., und de Wette überſetzt daher falſch: die mächtige Zukunft; denn die Worte δύν. κ. παρουσ. erklären Roſenmüller, Pott, Auguſti unrichtig durch δυνατὴ παρουσία *).

V. 17. Die Erklärung, die Winer in der Note S. 287. von den Worten λαβών κ. τ. λ. giebt, daß der Verfaſſer habe ſagen wollen: von Gott Ehre und Ruhm empfangend — wurde er für den geliebten Sohn Gottes erklärt, die Conſtruction aber dadurch unterbreche, daß er die Worte der himmliſchen Stimme ſelbſt anführe, ziehen wir der andern von ihm gegebenen Deutung vor, daß nämlich die Conſtruction durch die Zwiſchenſätze φωνῆς — εὐδόκησα unterbrochen, und der Verfaſſer V. 18. καὶ — ἡμεῖς ἠκούσαμεν fortfahre, ſtatt etwa ἡμᾶς εἶχε — ἀκούοντας zu ſagen. — ὑπὸ — δόξης (vgl. Pſ. 145, 5.) iſt natürlich mit Grotius von der Majeſtät Gottes zu verſtehen. Die falſchen Erklärungen von Pott und Auguſti, die dieſe Worte auf Chriſtus beziehen, ſind bereits von Winer, S. 317. widerlegt worden. — Statt εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκ. hat Matthäus 17, 5. ἐν ᾧ εὐδόκ.; ſonſt aber ſcheint er zu dem Verfaſſer unſeres Briefes in einem beſondern Verhältniß geſtanden zu haben, da Markus 9, 7. und Lukas 9, 35. in den Parallelſtellen die Worte εἰς — εὐδόκ. ganz auslaſſen.

V. 18. Daß dieſer und der vorige Vers ſich auf die Verklärung Chriſti beziehen, welche die Evangeliſten in den angeführten Stellen erzählen, leidet keinen Zweifel. Grotius iſt der einzige, der ſie auf Joh. 12, 28. deuten will, und zwar aus dem ſchwachen bereits von Pott und Morus widerlegten Beweisgrunde, daß jener Berg, auf dem die Verklärung vorfiel, nicht ὄρος ἅγιον genannt ſein könne, weil nur dem Berge Moria dieſe Benennung beigelegt worden ſei. Vgl. dagegen Apſtg. 7, 33.

*) Eine ganz andere Auffaſſung der Stelle wäre in dieſer Art möglich: wir haben euch nicht Fabeln von der Zukunft Chriſti vorgetragen, ſondern das, was wir als Augenzeugen von ihm wußten; wodurch der Verfaſſer aber nicht bloß als Gegner der Paruſie, ſondern auch in Betracht ſolcher Stellen, wie 1 Petr. 4, 13., entſchieden als Pſeudopetrus ſich verrathen würde.

V. 19. *Βεβαιότερον τ. προφ. λόγον* erklären Rosenmüller, Grashof und die meisten Ausleger: nun da Jesus von Gott selbst so deutlich als sein Sohn bestätigt ist, hat für uns das prophetische Wort desto größere Festigkeit. Hätte dieses der Verfasser sagen wollen, so muß man wenigstens gestehen, daß er seinen Gedanken sehr schlecht ausgedrückt hat; die Worte selbst und ihre Stellung verlangen diese Deutung: wir haben auch (*καί*) ein sichereres Wort (nämlich als meines ist, das ich eben, obzwar als Augenzeuge, gesprochen habe), und dieses ist das prophetische; diese Erklärung erfordert namentlich die Stellung des Artikels zwischen *βεβαιότ.* und *προφητ.* Aehnlich Augusti und Steiger zu 1 Petr. 1, 10. Luther übersetzt falsch, da er den Comparativ *βεβαιότ.* ganz unbeachtet läßt. Daß sich übrigens der Ausdruck *προφ. λόγον* auf die alttestamentlichen Weissagungen beziehe, leidet namentlich wegen 3, 2. keinen Zweifel, und Griesbach irrt daher gänzlich, indem er christliche Prophezeiungen von der Wiederkunft Christi darunter versteht. Denn wenn es auch bekannt ist, daß das N. T. christliche Propheten erwähnt, vgl. 1 Kor. 12, 28., so konnte doch unmöglich die *παρουσία τ. Χρ.*, die ja Christus selbst auf das Bestimmteste vorherverkündigt hatte, der Gegenstand ihrer Weissagungen sein, welche letztern überhaupt im N. T. einen andern Charakter angenommen hatten, als die alttestamentlichen. Auch war es dem Verfasser hier nicht um diese zu thun; vielmehr weist er durch das *ποτέ* V. 21. geradezu auf die Vorzeit des A. T. hin. Die Erwähnung der alttestamentlichen Propheten und die Berufung auf sie scheint übrigens darauf hinzudeuten, daß die Leser des Briefes nicht als Heidenchristen gedacht wurden. — Statt *φωσφόρος*, das weder bei den neutestamentlichen Schriftstellern noch bei den LXX weiter vorkommt, gebrauchen die letztern Jes. 14, 12. Hiob 3, 9. *ἑωσφόρος*. — *ἕως οὗ* — *ὑμῶν* bis ihr zum klaren Bewußtsein der christlichen Wahrheit gelangt seid.

V. 20. *Πρῶτον* nimmt Bengel eben so unrichtig für *πρότερον*, wie Steiger nach Pott für *πρὸ πάντων*, da die einfachste Worterklärung auch den besten Sinn giebt: dieses als das Erste erkennend, vgl. 3, 3. — Das Wort *προφητεία* übersetzt Carpzov falsch, mit Berufung auf

1 Kor. 14, 6. 1 Theſſ. 5, 20., durch: Erklärung, und die ganze Stelle: keine Erklärung einer Schriftſtelle iſt nach unſerm Gutdünken einzurichten; ähnlich Stolz und Grashof, die aber wenigſtens doch προφ. in der allein richtigen Bedeutung von Weiſſagung auffaſſen. Reichard, Wahl, Morus, Schott beziehen ἰδίας auf προφ. zurück, und erhalten den Sinn: keine Prophezeiung legt ſich ſelbſt aus; beſſer verſtehen Auguſti, Steiger nach Knapps Vorgange im Allgemeinen jeden, der Löſung der Weiſſagung ſucht, alſo einestheils die Leſer dieſes Briefes, anderntheils aber vorzüglich die Propheten ſelbſt (namentlich wegen V. 21.) — Auch in ἐπιλύσεως hat man Schwierigkeiten gefunden, und deshalb zu den Conjecturen ἐπηλύσεως und ἐπελεύσεως ohne Grund ſeine Zuflucht genommen. Andre haben dem Worte eine falſche Bedeutung beigelegt, indem Calvin es durch impetus, Steudel und Ullmann aber durch Weiſſagung überſetzen; aber ſchon Theophylakt, dann Luther, Erasmus, Calov haben es in der richtigern Bedeutung von: Erklärung, aufgefaßt, und die Meiſten überſetzen daher die ganze Stelle mit Knapp: ne ipsis quidem prophetis, etiam de Christo vaticinantibus, in promptu est explicatio eorum, quae vaticinantur. Aber auch dieſe Auffaſſung billigen wir nicht; vielmehr iſt ἐπίλυσις Auflöſung, daher in Beziehung auf προφ. ihre Erfüllung, und wir bekommen den Sinn: kein Prophetenſpruch der Schrift iſt Sache eigner, d. h. menſchlicher Erfüllung; daher heißt es im Folgenden: οὐ γὰρ θελήμ. ἀνθρ. κ. τ. λ.

V. 21. Θελήματι ἀνθρ. bildet den Gegenſatz zu πν. ἁγ. — Zu ὑπὸ πν. ἁγ. vgl. Suſ. 45. (Weish. 7, 27.). — Der Ausdruck φερόμενοι iſt zunächſt vom Winde (πνεύματος) hergenommen. — ἅγιοι θ. ἄνθρ. (vgl. 1 Petr. 3, 5.) heißen vorzugsweiſe die Propheten, vgl. Luk. 1, 70. Apſtg. 3, 21. (dann auch die Apoſtel, Offb. 18, 20.) als παῖδες κυρίου; vgl. 3 Eſr. 8, 82. Bar. 2, 20. 24. Die ganze Stelle iſt alſo ſo aufzufaſſen: kein Prophetenausſpruch iſt Sache eigner Auflöſung und Erfüllung; ſondern da die Propheten ἐκ στόματος κυρίου (3 Eſr. 1, 28.) ſprachen, ja eigentlich Gott ſelbſt διὰ στόματος τῶν προφητῶν (Apſtg. 3, 18.), nach jüdiſcher Vorſtellung, ſprach

(woher es von einem Ausspruch des Jeremias Bar. 2, 21. geradezu heißt: οὕτως εἶπε κύριος), so verstanden sie selbst nicht genau den Inhalt ihrer eignen Weissagungen, die vielmehr, um wahr (Kap. 2, 1.) zu sein, d. h. als wahr sich darzustellen (also objectiv genommen, nicht subjectiv: zum wahren Verständniß), einer göttlichen Erklärung und Auflösung d. h. Erfüllung bedurften; wie denn eine solche auch durch die Erscheinung Christi für die Weissagungen des A. T. gegeben worden ist, vgl. 1 Petr. 1, 10. 11. Die Erörterung der dogmatischen Bedeutung dieser Stelle gehört nicht hieher; nur so viel muß bemerkt werden, daß der ganze Ausspruch nach den Vorstellungen des Alterthums von der Inspiration beurtheilt werden muß, daß er sich nicht auf das N. T. bezieht, und daß er keineswegs eine Methode der Schriftauslegung geben will. Wäre Letzteres der Fall, so würde der Verfasser hier vielmehr geradezu behaupten, daß man die Schrift gar nicht auslegen dürfe.

---

## Kap. II.

Inhalt: Schilderung von Irrlehrern und Verführern, die der Sittlichkeit der Gemeindemitglieder gefährlich wurden, und daher Warnung vor derselben.

V. 1. Die Erwähnung der wahren προφητεία 1, 21., die auch von Gott erfüllt wurde, führt hier den Verfasser auf die falschen Propheten, die jetzt zu seiner Zeit eben so ihr Wesen trieben, als in der Vorzeit des israelitischen Volkes; wie z. B. 1 Kön. 22, 6. vierhundert solcher Propheten genannt werden, vgl. Jerem. 28. Ezech. 13. 22, 25. 28. — Der Ausdruck ἐν τ. λαῷ, der ohne nähere Bestimmung das jüdische Volk bezeichnet, scheint offenbar Judenchristen als Leser vorauszusetzen. — ἔσονται vgl. Matth. 24, 11. — αἱρέσ. ἀπωλ. werden wir besser als: von der wahren Lehre abweichende Meinung, auffassen, wie als: verschiedene Secte (Apstg. 5, 17. 15, 5. 24, 5.), in welcher Bedeutung wenigstens das N. T. dieses Wort von Christen noch nicht

braucht. — καὶ — ἀρνούμ. verbinden wir nach Winer, S. 286. mit παρεισάξουσιν: ſogar ihren Herrn verläugnend, worauf ἐπάγοντες — ἀπώλ. den ſchon in den Worten αἱρ. ἀπωλ. ausgeſprochenen Gedanken, um ihn recht hervorzuheben, noch einmal wiederholt. τὸν ἀγοράσ. — ἀρν. überſetzt Pott nicht richtig: ſie läugnen, daß der Herr ſie befreit habe, da wir vielmehr wegen Jud. 4. es ſo zu verſtehen haben: ſie läugnen den Herrn, der ſie befreit hat. δεσπότης im N. T. gewöhnlich Gott, wofür auch hier den Ausdruck Foſter nehmen will; jedenfalls ſcheint aber Chriſtus darunter zu verſtehen zu ſein. Zu ἀγοράσ. vgl. 1 Petr. 1, 18.

V. 2. Statt der gewöhnlichen Lesart ἀπωλείαις hat Griesbach ἀσελγείαις in den Text genommen, was auch Jud. 4. gebraucht iſt. — ἡ ὁδὸς τ. ἀληθ. vgl. Joh. 14, 6.

V. 3. Vgl. Jud. 4. — οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι iſt durch den von Judas gebrauchten Ausdruck οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα zu erklären.

V. 4. Vgl. Jud. 6. Dieſer und die folgenden Verſe enthalten den Grund, weshalb jene Irrlehrer Strafe zu erwarten haben, und zwar wird derſelbe aus einzelnen Beiſpielen der göttlichen Strafgerechtigkeit entlehnt. — Εἰ γάρ fängt einen Vorderſatz an, dem kein grammatiſcher Nachſatz folgt, und der etwa heißen müßte: ſo wird er auch dieſer falſchen Lehrer nicht ſchonen. Da aber mehrere Beiſpiele göttlicher Strafgerichte bis V. 8. ſich dem Verfaſſer häufen, ſo kehrt er erſt V. 9. zu dieſem Gedanken, und zwar mit veränderter Conſtruction, zurück; vgl. Winer, S. 442. — σειραῖς ζόφ. ταρτ. Schöttgen giebt S. 1059. aus den Rabbinen dieſe Erklärung zu unſrer Stelle: als die Söhne Gottes auf der Erde ſich mit den Töchtern vermiſcht hatten (1 Moſ. 6, 1 — 6.), brachte ſie Gott zu dem Berge der Finſterniß, und feſſelte ſie dort mit eiſernen Ketten, die bis mitten in den Abgrund der Unterwelt reichen. — εἰς κρίσιν sc. μεγάλης ἡμέρας, Jud. 6. Ueber den ſcheinbaren Widerſpruch dieſer Stelle mit 1 Petr. 5, 8. vgl. das dort Geſagte.

V. 5. Ὄγδοον Νῶε den Noah mit ſieben andern (1 Petr. 3, 20.), wie Winer, S. 204. erklärt; die von Heinſius, Lightfoot, Auguſti gegebene Erklärung: Noah der achte (vgl. Jud. 14.) Prediger der Gerechtigkeit, iſt wegen der Stellung der Worte und der ſchwierigen Zählung dieſer acht Prediger ſchon von Pott widerlegt worden *). — κήρυκα vgl. 1 Petr. 3, 19.

V. 6. Vgl. Jud. 7. — καί sc. εἰ. V. 4. — καταστροφῇ κατέκρ. er verdammte ſie zur Vernichtung (vgl. Mark. 10, 33.), nicht: durch Vernichtung, wie andere erklären.

V. 7. Καί hat adverſative Bedeutung, da hier ein ähnliches Beiſpiel der Ausnahme vom Verderben angeführt wird, wie V. 5., wo es mit ἀλλ' angeknüpft wird. — καταπον. ὑπό κ. τ. λ. leidend unter dem ausſchweifenden Wandel der Ruchloſen; vgl. Winer, S. 316.

V. 8. Die Worte bilden eine Parentheſe. — Βλέμμ. κ. ἀκοῇ iſt mit ἐβασάνιζεν zu verbinden, da der Grund zu letzterm fehlen würde, wenn wir βλ. κ. ἀκ. mit Auguſti zu δίκαιος ziehen würden in dem Sinn: der als gerecht Geſehene und Gehörte; vgl. 1 Moſ. 18, 21. 19, 4. — ἡμέραν ἐξ ἡμ. das hebräiſche יוֹם מִיּוֹם Eſr. 3, 4. Neh. 8, 18. (vgl. die LXX).

V. 9. Οἶδε bildet nun eine Art von Nachſatz zu V. 4., daß alſo die ganze Stelle ſo aufzufaſſen wäre: wenn Gott ſelbſt die böſen Engel nicht verſchonte, und ganze Städte vernichtete, aber Noah und Lot erhielt; ſo zeigt er, daß er die Gerechten aus dem Verderben zu erretten, die Gottloſen aber, wenn auch erſt am Tage des Gerichtes (vgl. Weish. 3, 18. 19.), zu beſtrafen weiß, und ſo auch die erwähnten Irrlehrer, gegen welche die jetzt folgenden Verſe ausſchließlich gerichtet ſind. — Statt κολαζομέν. erwarten wir das Futurum; den Worten nach haben wir zu überſetzen: er weiß ſie zum Tage des Gerichtes als Beſtrafte aufzubewahren.

---

*) Bekanntlich iſt nach 1 Moſ. 5, 29. Noah der zehnte nach Adam.

V. 10. Zu τους — πορευομένους vgl. Jud. 7. Judas schildert noch mit diesen Worten die Laster der Sodomiten, wogegen unser Verfasser sie auf die gegenwärtige Zeit bezieht, und unter τούς offenbar die Irrlehrer versteht, vor denen er seine Leser warnt. Auch läßt er aus Mißverständniß das von Judas gebrauchte Wort ἑτέρας aus, wodurch sein Ausdruck eine ganz andre Bedeutung erhält. Denn ohne Rücksicht auf sodomitische Laster haben wir so zu übersetzen: die dem Fleische nachwandeln in unreiner Lust. — Zu κυριότ. — βλασφημ. vgl. Jud. 8.

V. 11. Diese Worte erhalten nur durch Jud. 9. Licht, wo der Streit des Erzengels Michael mit dem Teufel erwähnt wird, den jener nicht schmähte und zwar παρὰ κυρίῳ, wie unser Verfasser hinzusetzt. — αὐτῶν muß auf δόξας V. 10. bezogen werden; da wir aber zugleich unter αὐτῶν nach Jud. 9. den Teufel zu verstehen haben, so ergiebt sich so viel, daß wenigstens unser Verfasser δόξας auf Engelsfürsten gedeutet habe. Andere Ausleger haben vorzüglich darum bei der Erklärung dieser Stelle geirrt, weil sie die Beziehung derselben auf Jud. 9. verkannten. Daher nimmt Grashof κατ' αὐτῶν falsch mit Luther für καθ' ἑαυτῶν, und übersetzt: da doch die Engel kein schmähendes Urtheil wider sich fällen vor dem Herrn. Pott und Morus beziehen αὐτῶν auf τούς V. 10., und erklären: die Engel verläumden diese Menschen dennoch nicht bei Gott. Ganz falsch versteht aber Augusti unter ἄγγελοι die V. 4. erwähnten, nimmt αὐτῶν ebenfalls für ἑαυτῶν und φέρειν in der Bedeutung von: aushalten, wodurch sich ihm der Sinn ergiebt: selbst die Engel, die es wagten den Allmächtigen zu lästern, mußten sich, als er sie deswegen strafte, seiner Richtergewalt unterwerfen. Daß diese Auslegungen nicht die richtigen sind, ergiebt sich auf den ersten Blick; gegen die unsrige wäre nur das einzuwenden, daß der Verfasser die Sage nicht anführt, auf die er anspielt, obgleich durch sie und die Kenntniß derselben seine Worte nur verständlich werden. Allein dieser Umstand ist entweder durch die Ungeschicktheit zu rechtfertigen, mit der der Verfasser überhaupt bei der Nachahmung des Briefs Judä verfährt, oder durch die Voraussetzung allgemeiner Bekanntschaft mit diesem Briefe selbst,

oder wenigſtens mit der Sage, auf die er hindeutet. — ὅπου da doch; vgl. 1 Kor. 3, 3.

V. 12. Vgl. Jud. 10. — Οὗτοι nämlich die ψευδοδιδάσκαλοι V. 1. wegen ὑμῖν V. 13. — φυσικά die blos ihrem Inſtinct nachleben. — βλασφημοῦντες sc. ταῦτα, ἐν οἷς ἀγνοοῦσι.

V. 13. Κομιούμ. — ἀδικ. nämlich indem ſie umkommen (καταφθαρ. V. 12.). — Zu ἡγούμενοι — ὑμῖν vgl. Jud. 12. ἐν ἡμέρᾳ sc. ἑκάστῃ, wie wir mit de Wette überſetzen; Auguſti falſch: die Luſt des Tages; Grotius: kurze Zeit; Morus: ſelbſt am Tage, nicht blos in der Nacht; Grashof: tagelanges Schwelgen. Aus σπιλάδες, was Judas braucht, macht unſer Verfaſſer σπῖλοι, daß er aber auch ἀγάπαις Jud. 12. in ἀπάταις verwandelt haben ſollte, können wir nicht annehmen, wiewohl Mayerhoff, S. 191. daraus ſchließt, daß er zu einer Zeit gelebt haben müſſe, in der die Agapen ſchon abgekommen waren. Denn abgeſehen davon, daß die Worte ἐντρυφ. ἐν τ. ἀπάταις nur eine ſehr gezwungene Auslegung zulaſſen, indem de Wette überſetzt: die da ſchwelgen in ihren Betrügereien; Auguſti und Grashof: von ihren Betrügereien; Andre: die ſich brüſten mit ihren Verführungen; ſo wird die Lesart ἀγάπαις doch von zu guten Handſchriften geſtützt, als daß wir, ſie in Betracht der Stelle Jud. 12. mit Griesbach aus dem Text zu entfernen, uns für berechtigt halten dürften. Dazu kommt noch, daß die Worte συνευωχούμενοι ὑμῖν nur durch den Ausdruck ἀγάπαις verſtändlich werden, und daß ſie, namentlich das ὑμῖν, wenn wir ἀπάταις leſen, mindeſtens für die Empfänger des Briefes einen eben ſo großen Vorwurf enthalten, als für die Irrlehrer, vor denen dieſe gewarnt werden ſollen.

V. 14. Ὀφθαλμ. — μοιχαλ. vgl. Matth. 5, 28. μοιχαλίδος (Jak. 4, 4.) ſteht nicht für μοιχείας, wiewohl es im Deutſchen ſo wiedergegeben werden muß. — δελεάζοντες vgl. Jak. 1, 14. — κατάρας τέκ. vgl. 1 Petr. 1, 14.

V. 15. Vgl. Jud. 11. — καταλ. τ. εὐθεῖαν ὁδόν vgl. Joh. 14, 6. Apſtg. 13, 10. — Βοσόρ hält

Grotius für den Wohnort Bileams, der 4 Mos. 22, 5. 5 Mos. 23, 4. Pethor heißt; Andere denken an Beſor 1 Sam. 30, 9. oder Bezer 5 Mos. 4, 43. Allein da die hebräiſche Sitte den Namen des Vaters und nicht des Wohnortes zur nähern Bezeichnung einer Perſon hinzuzufügen pflegt, ſo werden wir *Βοσόρ* für בְּעוֹר (4 Mos. 22, 5.), den Namen des Vaters Bileams halten müſſen. Die LXX geben dieſen zwar durch *Βεώρ* wieder, da aber die Ausſprache der ſpätern Juden verſchieden war, ſo ſcheint es keinem Zweifel zu unterliegen, daß *Βοσόρ* in unſrer Stelle denſelben Namen bezeichnen ſoll. Daß der Verfaſſer aber abſichtlich das Wort ſo verändert habe, um eine Aehnlichkeit mit בָּשָׂר hervorzurufen, weil Bileam (4 Mos. 31, 16.) die Iſraeliten zur Unzucht mit den Töchtern der Midianiter verleitete, und auch in unſerm Briefe von Verführern zur Unzucht die Rede iſt, iſt eine unglückliche Vermuthung von Vitringa. — *ὃς — ἠγάπ.* ſcheint ſich auf 4 Mos. 22, 7. 18. zu beziehen, wiewohl nirgends geſagt wird, daß Bileam die Geſchenke, die man ihm darbrachte, wirklich angenommen habe.

V. 16. Die Worte beziehen ſich auf 4 Mos. 22, 28. — *ὑποζύγιον* auch Matth. 21, 5., das hebräiſche אָתוֹן, wofür die LXX *ἡ ὄνος* ſagen. — *ἄφωνον* wegen der folgenden Worte *ἐν ἀνθρ. φωνῇ* durch: ſprachlos, zu überſetzen. — *τ. προφήτου* nämlich Bileams, der zwar in der ganzen Stelle 4 Mos. 22. nicht ſo genannt wird; daß er aber für einen Propheten gegolten habe, geht einestheils aus der Erzählung ſelbſt deutlich hervor, anderntheils aus dem Ausdruck קְסָמִים 4 Mos. 22, 7., den die LXX durch *μαντεῖα* überſetzen.

V. 17. Vgl. Jud. 12. — *Οὗτοι* wie V. 12. — Aus *νεφέλαι ἄνυδροι*, was unſer Verfaſſer nicht verſtanden zu haben ſcheint, macht er *πηγαὶ ἄνυδρ.* Dagegen zieht im Folgenden der Lesart *νεφέλαι* Griesbach *ὁμίχλαι* vor*), was

*) Schulze's Verzeichniß der *ἅπαξ λεγόμενα* des Petrus muß daher, wie ſchon Auguſti bemerkt, noch dieſes Wort aufnehmen; bei den LXX und in den Apokryphen des A. T. kommt es öfters vor, vgl. Weish. 2, 4. Sir. 24, 3. 43, 22.

dem Sinne nach daſſelbe iſt. — Zu οἷς — τετήρηται vgl. Jud. 13.

V. 18. Vgl. Jud. 16. — ἐν vor ἀσελγείαις iſt beizubehalten, aber beide Male weder gleich εἰς noch durch: per zu überſetzen, wie Roſenmüller meint. — τοὺς ὀλίγ. ἀποφ. — ἀναστρεφ. entweder ſolche, die eben erſt aus einer andern Religion zum Chriſtenthum bekehrt ſind, oder beſſer ſolche, die eben erſt den Nachſtellungen derſelben oder ähnlicher Verführer entgangen ſind. Statt der von Griesbach gebilligten Lesart ὀλίγως giebt es auch eine andere, weniger verbürgte: ὄντως, nach der Luther überſetzt.

V. 19. Ἐλευθερ. — ἐπαγγ. vgl. Jud. 4. und das dazu Geſagte; 1 Petr. 2, 16. αὐτοῖς geht auf τοὺς — ἀποφεύγ. V. 18., und Carpzov erklärt es daher mit Unrecht für überflüſſig. — δοῦλοι — φθορᾶς vgl. Joh. 8, 34. Röm. 6, 16.

V. 20. Ἐν ἐπιγν. τ. κυρ. vgl. 1, 3. 8. Phil. 3, 8. — γέγονεν — πρώτων vgl. Matth. 12, 45. Luk. 11, 26.: ihr Rückfall in den frühern Zuſtand iſt ſchlimmer, d. h. ſchuldvoller als dieſer ſelbſt; ſo erklärt der Verfaſſer dieſe Worte im folgenden Verſe ſelber; eine beſtimmte Hinweiſung auf das Heidenthum dürfen wir aber mit Auguſti in ihnen nicht finden.

V. 21. Vgl. Röm. 2, 23. 7, 7. (5, 13. 3, 20. Gal. 3, 13.) Luk. 12, 47. 48.

V. 22. Der Sinn dieſer Sprüchwörter wird am beſten durch die altteſtamentliche Stelle Spr. 26, 11. erklärt, aus der wenigſtens das erſtere entnommen iſt, und welches lautet: Wie der Hund zurückkehrt zu dem, was er geſpieen, ſo wiederholt der Thor ſeine Narrheit. — Ueber das Participium ἐπιστρέψας vgl. Winer, S. 288. — In den Worten ὗς — βορβόρου findet Winer, S. 470. die Copula in εἰς eingeſchloſſen, und aus dem Vorigen kann leicht ἐπιστρέψασα ergänzt werden. Das Auslaſſen des Verbums darf in Sprüchwörtern, wo Kürze des Ausdrucks ſogar nothwendig iſt, nicht auffallen.

## Kap. III.

Der Inhalt besteht aus Belehrungen, weniger über die Wiederkunft Christi, wie alle Ausleger annehmen, als über die Zukunft im Allgemeinen und das Ende der Welt, dem man mit Vertrauen in tugendhaftem Wandel entgegen sehen solle. Die gewöhnliche Ansicht ist, daß der Verfasser dieses Kapitel als Nachschrift erst nach längerer Zeit dem ersten Theile seines Briefes hinzugefügt habe; wahrscheinlicher ist, daß es, vielleicht als eine Schrift für sich schon bestehend, durch eine ungeschickte Hand mit jenem verbunden worden ist.

V. 1. Vgl. 1, 13. 1 Petr. 5, 12. — Ueber ἐν αἷς s. Winer, S. 127.

V. 2. Vgl. Jud. 17. — τ. προειρημένων — προφητῶν vgl. 1, 19. — Im Folgenden erlauben sich die meisten Ausleger eine ganz willkürliche Umstellung der Worte, und übersetzen als wenn dastände: τ. ἐντολῆς ἡμῶν sc. τ. ἀποστόλων τ. κυρ. Judas stellt dagegen ἡμῶν nach κυρίου. Die Vulgata übersetzt: apostolorum vestrorum, und es findet sich allerdings auch eine weniger verbürgte Lesart ὑμῶν. Wir hingegen müssen den Worten getreu mit de Wette ἀποστ. ἡμῶν wie ἀποστ. ἡμετέρων übersetzen, wodurch sich freilich der Verfasser von der Zahl der Apostel ausschließt. Allein dieses Ergebniß einer gewissenhaften Worterklärung ist eines redlichen Exegeten würdiger, als vorher anzunehmen, Petrus müsse der Verfasser des Briefes sein, und demnach die Worte nach Gefallen zu verdrehen. Ueber den doppelten Genitiv vgl. Winer, S. 161. Eine specielle Nachweisung der Prophezeiungen vom Weltende und den dasselbe begleitenden Umständen im A. T. mit Augusti zu verlangen, scheint unnütz zu sein; Manche haben allerdings die ganze Stelle von V. 3 — 13. für eine Nachahmung von Jes. 66, 4 — 22. gehalten.

V. 3. Vgl. Jud. 18. — Statt ἐπ' ἐσχάτων τ. ἡμερῶν liest Griesbach ἐπ' ἐσχάτου, auch nimmt er mit Knapp die Worte ἐν ἐμπαιγμονῇ in den Text. Daß übrigens jener Ausdruck ἐπ' ἐσχ. τ. ἡμερ. im N. T. und namentlich an unsrer Stelle nicht so viel wie אַחֲרִית הַיָּמִים 4 Mos. 24, 14. posthac bedeute, wiewohl die LXX auch ἐπ' ἐσχά-

τον τ. ἡμ. übersetzen, muß gegen Rosenmüller auf das Entschiedenste behauptet werden, da offenbar hier diese Worte eine bestimmte Hinweisung auf das Ende der Welt enthalten sollen, mit dem zugleich das Gericht erwartet wurde; mit welchem Ende aber die Spötter, wie es scheint, nach der damaligen Ansicht das Ende Jerusalems verwechselt, und demnach das Gericht zu frühe erwartet hatten.

V. 4. Παρουσίας steht hier anders wie 1, 16., in der gewöhnlichen Bedeutung der Wiederkunft Christi (αὐτοῦ) zum Gerichte. — ποῦ — αὐτοῦ übersetzt Carpzov richtig: wo bleibt die verheißene Wiederkunft Christi? — Unter πατέρες versteht Grashof fälschlich die Patriarchen, was das Wort wegen ἀπ' ἀρχῆς nicht bedeuten kann; vielmehr müssen wir es mit Augusti auf die Väter der ἐμπαῖκται beziehen, die selbst schon die Wiederkunft Christi erwartet, und von denen ihre Kinder die Verkündigung derselben überkommen hatten, vgl. Luk. 21, 32.; denn es ist nicht zu vergessen, daß die Apostel selbst noch bei ihren Lebzeiten auf die παρουσία hofften. — διαμένει sc. ὡς ἦν.

V. 5. Der Verfasser widerlegt die Behauptung, daß die Welt niemals Veränderungen erlitten habe, indem er zu dem Behuf die Sündfluth anführt. — Λανθάν. — θέλοντας erklären wir: denn es entgeht denen, die dieses wollen, nämlich daß πάντα — κτίσεως V. 4., und ziehen diese Auffassung der von de Wette, Grashof, Winer, S. 391. gebilligten vor, der gemäß θέλοντας mit λανθάνει verbunden, und so übersetzt wird: absichtlich wollen sie nicht wissen, daß u. s. w. — οὐρανοί die Juden nahmen mehrere Himmel an, vgl. 2 Kor. 12, 2. — ἐξ — συνεστῶσα aus und durch Wasser entstanden (nicht ἐν μέσῳ ὕδατος, wie Carpzov will, und allerdings die LXX das בְּתוֹךְ הַמָּיִם 1 Mos. 1, 6. übersetzen), wobei der Verfasser sich genau an die mosaische Schöpfungsgeschichte 1 Mos. 1, 7 — 10. hält. — τῷ τ. θ. λόγῳ das וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים 1 Mos. 1, 6. 9. 11.

V. 6. Δι' ὧν auf ὕδατος zu beziehen, verbietet die häßliche Tautologie, die dadurch entsteht. Eben so wenig passend scheint die von de Wette versuchte Beziehung auf οὐρανοί

κ. γῇ zu sein, in sofern nämlich das Wasser vom Himmel und der Erde kam. Ganz falsch, wenigstens in grammatischer Hinsicht, verbindet es Augusti mit λόγῳ. Besser scheint Markland diese Worte durch: quibus ita existentibus, wieder zu geben; doch stimmen wir am liebsten Beza bei, der das δὲ ὧν ganz allgemein in der Bedeutung von διό faßt. — τότε zu Noah's Zeit.

V. 7. Οἱ δὲ νῦν sc. ὄντες. — Für τῷ αὐτοῦ λόγῳ findet sich die nicht verächtliche Variante τῷ αὐτῷ λόγῳ. — Was den Untergang der Welt durch Feuer (πυρί) betrifft, so fand man denselben schon indirect in dem Versprechen angedeutet, das Jehovah 1 Mos. 9, 11. Noah giebt, daß er die Erde fernerhin nicht mehr mit Wasser heimsuchen wolle; woher er denn auch im A. T. gewöhnlich mit Feuer straft (εἰς ἡμέρ. κρίσ.) 1 Mos. 19, 24. Hos. 8, 14. und namentlich Jes. 66, 15. 16. Auch führt Schöttgen, S. 1052. aus den Rabbinen die Sage an, daß der Thurm zu Babel deshalb von den Menschen erbaut worden sei, um der Gewalt des Feuers zu entgehen, das einst die Erde zerstören sollte. Da aber die griechische, namentlich die stoische Philosophie einen Untergang der Welt durch Feuer lehrte, so dürfte es vielleicht nicht unwahrscheinlich sein, von dorther dieses Dogma abzuleiten *), das sich sonst nirgends in den biblischen Schriften bestimmt ausgesprochen findet, und das wir nur hier von einem Verfasser erwähnt finden, über dessen Person wir ganz im Unklaren sind. Jedoch ist auf der andern Seite von allen Auslegern übersehen worden, daß der Verfasser hier eben so wenig wie Apstg. 2, 19. (worauf man sich zum Beweise berufen hat) mit Bestimmtheit von einer Zerstörung der Welt durch Feuer spricht. Denn er sagt nichts weiter, als daß Himmel und Erde für das Feuer am Tage des Gerichtes aufbewahrt sind, und schließt sich darin nur an die sowohl alttestamentlichen (Judith 16, 17. Sir. 7, 17.) als neutestamentlichen Vorstellungen (vgl. Jak. 5, 3.) eines dereinstigen Strafgerichtes durch Feuer an, dem er, ähnlich wie 1 Mos. 6, 13., nicht blos die Menschen, sondern auch die Erde und

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 449.

den Himmel unterwirft, damit sie durch diese Strafe gebessert würden V. 13. Von einem absoluten Untergange ist hier aber nicht die Rede; vielmehr erinnert die V. 10. gemachte Schilderung desselben an Stellen wie Matth. 24, 29. Luk. 21, 11. 25., in denen keineswegs an eine gänzliche Zerstörung der Welt durch Feuer gedacht wird.

V. 8. Der Verfasser begegnet dem Vorwurf, daß die Wiederkunft Christi und das Weltgericht immer weiter hinausgeschoben würden, mit den Worten des Psalmisten 90, 4., wo sie den Sinn haben, daß tausend Jahre im Vergleich mit der göttlichen Ewigkeit wie ein Tag wären (Sir. 18, 8.). Hier scheinen sie das andeuten zu sollen, daß Gott nicht an menschliche Zeitverhältnisse gebunden, sondern vielmehr Herr der Zeit sei, und daher früh oder spät sein Strafgericht eintreten lassen könne.

V. 9. Da βραδύνει sonst nur mit dem Accusativ oder Dativ verbunden wird, so halten einige diese Verbindung mit dem Genitiv τῆς ἐπαγγελίας für eine besondre Eigenthümlichkeit unsres Verfassers; andre ergänzen ἕνεκα dazu; Grotius verwandelt ihn geradezu in den Accusativ. Jedenfalls besser nehmen wir βραδύνει in intransitiver Bedeutung, und übersetzen nach einem gewöhnlichen Hebraismus mit de Wette: es zögert nicht der Herr der Verheißung, vgl. V. 13. κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ und 1 Petr. 5, 10. Jak. 2, 1. — ἀλλὰ μακροθ. — χωρῆσαι vgl. Röm. 2, 4.

V. 10. Ἥξει κ. τ. λ. Matth. 24, 42. 1 Thess. 5, 2. — Die Worte ἐν νυκτί nach κλέπτης hat Griesbach ohne hinlänglichen Grund aus dem Text geworfen, und Knapp daher wieder in denselben aufgenommen. — ἐν ᾗ — καταναήσεται vgl. V. 7. στοιχεῖα sind die Elemente, vgl. Weish. 7, 17. 19, 18.; daher einige falsch die Sterne, andere Rathschläge und Pläne darunter verstehen. τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα sc. τοῦ θεοῦ 1 Mos. 1. Uebrigens deuten Lightfoot, Hammond diese ganze Stelle unrichtig auf den Untergang des jüdischen Staates; denn ursprünglich fiel zwar die Zerstörung Jerusalems und das Eintreten des jüngsten Gerichtes in der Vorstellung der Apostel und ersten Christen

zusammen; hier aber hat die ganze Schilderung offenbar eine weitere und allgemeinere Bedeutung schon deshalb angenommen, weil der Brief ohne Zweifel nach dem Untergange des jüdischen Staates geschrieben ist. Pott und Morus haben daher bereits diese Ansicht weitläufig widerlegt; eine andere, daß diese Worte auf die Vernichtung des Heidenthums durch Constantin den Großen zu beziehen seien, verdient freilich gar keine Widerlegung.

V. 11. *Τούτων — λυομένων* da dies alles nun aufgelöst wird, d. h. seiner Natur nach zur Auflösung bestimmt ist, wie Winer, S. 291. erklärt. Die meisten Ausleger schließen fälschlich diesen Vers für sich ab, indem sie nach *ὑμᾶς* ein Fragezeichen setzen und übersetzen: wie müßt ihr euch dann betragen? (So Carpzov). Dann müßten aber die Participia *προσδοκ.* und *σπεύδ.* V. 12., als von *δεῖ* abhängig, eben so gut wie *ὑπάρχειν* Infinitive sein, und daher verbinden wir V. 11. mit den folgenden Worten V. 12. zu einem Satze, wie auch de Wette thut.

V. 12. *Σπεύδοντας τ. παρουσ.* übersetzen wir mit de Wette: ersehnend die Zukunft des Tages Gottes; welche Bedeutung von *σπεύδειν* zwar im N. T. nicht weiter vorkommt, aber zuweilen bei den LXX, vgl. Spr. 28, 22. Mit Unrecht behält daher Augusti hier die gewöhnliche Bedeutung von „beschleunigen" bei, indem er behauptet, daß so wie die Menschen Ursache des Verschiebens (V. 9.) des Gerichtstages wären, sie auch Ursache des Beschleunigens desselben sein könnten. Allein er übersieht, daß dort (V. 9.) das Verschieben keineswegs von den Menschen selbst ausgeht, wie hier nach seiner Auslegung das Beschleunigen. — *δι' ἣν* steht nicht für *ἐν ᾗ*, wie z. B. Rosenmüller will; auch beziehen es Manche falsch auf *παρουσίαν*.

V. 13. Wie überhaupt die Strafe Besserung bezweckt, so soll denn auch die Welt aus dem Strafgericht des Feuers gebessert (*ἐν οἷς δικαιοσ. κατοικεῖ*, vgl. Matth. 25, 32.) hervorgehen. Dieser Vers spricht es demnach noch deutlicher aus, daß der Verfasser in dieser ganzen Stelle keineswegs von einem dereinstigen Ende und gänzlichen Untergange der Welt durch Feuer handelt, sondern nur eine Läuterung derselben zu

einem neuen und beſſern Daſein lehrt. Und daher irrt Grashof ſehr, wenn er Petrus die Lehre von einem gänzlichen Weltuntergange durch Feuer als über allen Zweifel erhaben vortragen läßt. — κατὰ τὸ ἐπάγγ. vgl. Jeſ. 66, 22. (Offenb. 21, 1 — 4.); die Lesart καὶ τὰ ἐπαγγέλματα hat Griesbach mit Recht verworfen. — Unter αὐτοῦ haben wir wegen Jeſ. 65, 13. 17. beſſer Gott zu verſtehen, der auch hier im Vorigen immer Subject iſt, als wegen Matth. 25. Mark. 13. Jeſum Chriſtum. Uebrigens ſcheint der Verfaſſer ſich abſichtlich darüber ſchwankend auszudrücken.

V. 14. Προσδοκ. σπουδάσ. wie es ſcheint eine abſichtliche Wiederholung aus dem vorigen Verſe. — ἄσπιλοι κ. ἀμώμ. vgl. 2, 13. 1 Petr. 1, 19. — αὐτῷ nicht: bei ihm, ſondern: vor ihm. — ἐν εἰρήνῃ nimmt Grotius für εἰς εἰρήνην. Auguſti *) und Grashof überſetzen: in Eintracht; am beſten Carpzov nach einem Hebräismus: cum bona conscientia.

V. 15. Καὶ — ἡγεῖσθε vgl. V. 9. 1 Petr. 3, 20. — Beziehen wir mit den meiſten Auslegern die folgenden Worte καθὼς — ὑμῖν auf alles Vorige und ſomit auch auf die Schilderung des dereinſtigen Gerichtes, ſo würde unſre Anſicht dadurch noch mehr beſtätigt werden, daß der Verfaſſer hier nicht von einem völligen Untergange der Welt durch Feuer ſpreche, da Paulus, auf den er ſich beruft, bekanntlich dieſe Lehre nicht kennt. Freilich nehmen Pott und Morus deshalb ihre Zuflucht zu verloren gegangenen Briefen des Paulus, und Carpzov, Bengel, Storr beziehen unſre Stelle auf Hebr. 10, 25 — 29., was Michaelis, abgeſehen von der nichtpauliniſchen Abfaſſung des Hebräerbriefes, ſchon widerlegt hat. Allein die beſtimmte Verſicherung, daß Paulus ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς dieſen Gegenſtand berühre, verlangt eine ganz andere Deutung, und wir zweifeln daher keinen Augenblick, dieſe Berufung auf Paulus mit Auguſti nur auf die zuletzt ertheilten Ermahnungen V. 14. und die Erinnerung an die Langmuth Gottes V. 15., oder auf die Verſicherung

*) Wenigſtens in den Anmerkungen S. 77., in der Ueberſetzung entſcheidet er ſich wunderbarer Weiſe für Grotius.

des unvermutheten Eintretens des Gerichtstages V. 10. zu beziehen. Doch können wir Augusti's auf 1 Petr. 1, 1. gestützter Vermuthung nicht beistimmen, daß der Verfasser vorzüglich den Brief an die Galater im Sinne gehabt habe, da in diesem gerade weniger als in manchen andern von Paulus dergleichen Erinnerungen gemacht werden, wie wir sie nach unserer Stelle zu erwarten haben. Nur so viel ist gewiß, daß hier ein bestimmter Brief des Paulus (ἔγραψεν ὑμῖν) von seinen übrigen (V. 16. ὡς καὶ — τούτων) unterschieden wird; welcher gemeint sei, und ob der gemeinte für uns verloren ist, dieses liegt außer dem Bereich unsres Wissens. Wenn aber die Worte κατὰ — σοφίαν (vgl. Jak. 1, 5.) etwa eine Anspielung auf 1 Kor. 2, 1 ff. 12, 8. enthalten, so dürfte die Vermuthung vielleicht nicht ganz zurückgewiesen werden, daß der Verfasser, möglicher Weise in Betracht solcher Stellen wie 1 Kor. 1, 7 — 9., auf die Briefe an die Korinther Rücksicht genommen habe *). — Uebrigens darf aus dem Ausdruck ἀδελφός, der nichts weiter als Anrede der Christen unter sich war, weder unbedingt geschlossen werden, daß der Verfasser sich als Mitapostel des Paulus darstellen, noch auch nur als seinen Zeitgenossen bezeichnen wolle.

V. 16. Ἐν πάσαις erklären Manche: in vielen; Augusti: in allen Briefen, die er an euch geschrieben hat; de Wette nach einer unrichtigen Uebersetzung der Worte λαλῶν — τούτων: in allen Briefen, in welchen er davon redet; jedenfalls richtiger fassen wir die Stelle mit Grashof: in allen Briefen, wenn er in denselben hievon redet; vgl. Röm. 2, 4. 9, 22. 1 Kor. 1, 7 — 9. 2 Kor. 5, 10. Phil. 3, 20., wodurch zugleich die Schwierigkeit gehoben wird, daß Paulus nicht in allen seinen Briefen den Gegenstand berührt. Daß unser Verfasser aber sämmtliche pauliniſche Briefe, und zwar wie es scheint in einer Sammlung, erwähnt, darf um so weniger auffallen, als er auch die übrigen Schriften des N. T. τὰς λοιπὰς γραφάς (worunter wir namentlich wegen des Artikels nur das N. T. verstehen dürfen) kennt, und sich

*) S. Weber in der Einl.

selbst dadurch in ein späteres Alter versetzt, da der Ausdruck γραφαί vom N. T. gebraucht, wie Mayerhoff, S. 191. bemerkt, erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorkommt. — ἐν οἷς, wofür sich freilich auch die Lesart αἷς findet, bezieht Wahl fälschlich auf ἐπιστολαῖς, woraus er γράμμασι entnimmt; sehr nahe liegt die Beziehung auf τούτων, vgl. Winer, S. 126.

V. 17. Προγινώσκοντες kann entweder auf den ganzen Brief und alle darin ertheilten Ermahnungen, oder besser auf die kurz vorhergegangene Warnung vor dem Mißverstehn des Paulus bezogen werden. — ἀθέσμων vgl. 2, 7. — πλάνῃ vgl. 2, 18. — στηριγμοῦ vgl. 1, 12. 1 Petr. 5, 9.

V. 18. Αὐξάνετε vgl. 1 Petr. 2, 2. — Der Ausdruck εἰς ἡμέραν αἰῶνος bedeutet wohl nichts andres als εἰς αἰῶνα 1 Petr. 1, 23. 25. 5, 11. De Wette übersetzt richtig: in ewige Zeiten, da auch das hebräische יום diese weiter umfassende Bedeutung hat.

Dem unbefangnen Kritiker erscheint dieser Brief keineswegs als ein harmonisches Ganze, aus einer bestimmten Absicht zu einer in sich abgeschlossenen Einheit hervorgegangen, vielmehr sind wir der Ueberzeugung, daß er aus drei verschiedenen Stücken durch eine spätere Hand unter dem Namen des Petrus zusammengefügt worden ist. Denn so wahrscheinlich auch ist, daß in dem ersten Kapitel die Abschnitte V. 3 — 11. und 19 — 21., von denen namentlich der letztere erst durch den ersten petrinischen Brief Licht erhält, von Petrus selbst herrühren, so gewiß darf man dieses von den beiden folgenden Kapiteln läugnen. Daher steht das zweite, eine zum Theil erweiternde Ueberarbeitung des Briefs Judä, in so geringem innern Zusammenhange mit dem ersten, indem es ohne die mindeste vorhergegangene Andeutung ganz unerwartet Warnungen von sehr schwankend und unbestimmt geschilderten Irrlehrern ausspricht; das dritte aber widerspricht geradezu den Verhältnissen der frühern. Denn nicht allein, daß es im Widerspruch mit Kap. 1, 1. an eine bestimmte Gemeinde gerichtet ist, an die auch Paulus geschrieben hatte (3, 15.), wodurch die Leser (im Wi-

derſpruch mit 1, 19.) offenbar als Heidenchriſten charakteriſirt werden; ſo enthält es auch eine der von Petrus im erſten Briefe geäußerten ganz widerſprechende Lehre über das in der älteſten Zeit des Urchriſtenthums ſo außerordentlich wichtige Dogma von der Wiederkunft Chriſti. Denn während Petrus dieſe als nahe bevorſtehend darſtellt, ſchiebt der Verfaſſer dieſes Kapitels ſie in Folge getäuſchter Hoffnungen auf ihr baldiges Eintreten in unbeſtimmte Ferne hinaus, ja er ſagt, wie es ſcheint, abſichtlich nichts von einer Wiederkunft Chriſti, ſondern ſpricht in ſchwankenden Ausdrücken von einer ἡμέρα κυρίου V. 10., worunter wir nicht den Tag und das Erſcheinen Chriſti, ſondern nach V. 12. den Tag Gottes (vgl. Jak. 5, 7.) zu verſtehen haben. Offenbar hatte er daher ſelbſt den Glauben an die Wiederkunft Chriſti, die er wahrſcheinlich bei der Zerſtörung von Jeruſalem erwartete, aufgegeben (vgl. das zu 1, 16. Geſagte), und bemüht ſich in dieſem Schreiben auch bei ſeinen Leſern ihn zu verwiſchen, und mit dem dereinſtigen Gerichte Gottes zuſammen zu werfen. Demnach halten wir dies dritte Kapitel für einen beſondern Brief irgend eines unbekannten Verfaſſers, dem nach V. 1. ſchon ein früherer, für uns verlorener, voran gegangen war; den aber eine andere Hand mit andern theils petriniſchen, theils von einem Unbekannten herrührenden Stücken durch Anfügung eines Vorwortes und Schluſſes und einzelner Einſchiebſel (Kap. 1, 12 — 18. Kap. 3, 2.) zu dieſem Ganzen verarbeitete.

# Die drei Briefe des Johannes.

## Einleitende Bemerkungen zu dem erſten Briefe des Johannes.

Für den Verfaſſer dieſes Briefes gilt der Apoſtel Johannes, der Sohn des Zebedäus und der Salome (vgl. Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. 16, 1.), Bruder des ältern Jakobus, ein Fiſcher am See Genneſareth (Matth. 4, 21.). Wie es ſcheint, war er früher ein Schüler des Täufers Johannes, Joh. 1, 35., bis Jeſus ihn zu ſich rief, und unter die Zahl ſeiner Jünger aufnahm, Matth. 4, 21. Mark. 1, 19. Luk. 5, 10.*) Von dieſem Augenblick an verließ Johannes ſeinen Meiſter nicht mehr, der ihm wegen ſeines feurigen Charakters den Beinamen *Βοανεργές*, Sohn des Donners, gab, Mark. 3, 17.**), ihm das größte Vertrauen ſchenkte, Joh. 13, 23., und auch bei ſeiner Kreuzigung ſeine Mutter ihm empfahl, Joh. 19, 26. Nach dem Dahinſcheiden des Herrn tritt Johannes auf eine auffallende Weiſe in den Hintergrund zurück, wiewohl ihn Paulus Gal. 2, 9. noch unter die Säulen der Gemeinde zählt. Hauptſächlich ſcheint er ſich an Petrus angeſchloſſen zu haben, Apſtg. 3, 1., mit dem er auch zuſammen nach Samarien geſandt wurde, Apſtg. 8, 14. Von da an er-

*) Hierin weichen freilich die drei erſten Evangelien von Joh. 1, 37. ab.

**) Ein Umſtand, der in wunderbarem Widerſpruch mit der kirchlichen Sage von dem ſanften und milden Charakter des Apoſtels ſteht.

wähnen seiner die Berichte des N. T. nicht mehr; er verschwindet aus der Geschichte, und Alles, was die Kirchenschriftsteller weiter von ihm erzählen, gehört der Sage mehr oder minder an. Denn es ist eben so unverbürgt, wenn Nicephorus, hist. eccl. 2, 42. ihn sich nach Kleinasien begeben, wie wenn Eusebius auf Klemens von Alexandrien und Irenäus sich berufend ihn seinen Wohnsitz in Ephesus nehmen läßt; s. hist. eccl. 3, 23.*). Mit Recht bemerkt de Wette, S. 193., daß er nach Röm. 15, 20. noch nicht zu Paulus Zeit sich dort aufgehalten haben kann; aber die dazwischen fallende Lücke in der Geschichte des Johannes sind wir nicht im Stande auszufüllen. Auch scheint die Annahme, daß er sich einen besondern Wirkungskreis gesucht habe, der überall hervortretenden Unselbstständigkeit seines Charakters nicht angemessen zu sein. Seine Verweisung nach Patmos durch Domitian, die Origenes in Eusebius h. e. 3, 18. und Tertullian, de praes. haer. c. 36., der ihn vorher noch in siedendes Oel werfen läßt, erzählen, beruht allein auf der Stelle Offenb. 1, 9., die vielleicht gar kein geschichtliches Factum erzählt, und überdies, seitdem die Verschiedenheit des Apostels Johannes und des Verfassers der Apokalypse dargethan ist, nicht mehr zum Beweis dafür benutzt werden darf. Wenn übrigens der Aussage des Irenäus 2, 22. 5, 33. zu trauen ist, so kannten noch Polykarp und Papias den Apostel, und er lebte noch mit Cerinth zusammen; muß also ein hohes Alter bis zum Anfange des zweiten Jahrhunderts erreicht haben**). Daß er zu Ephesus begraben sei, erzählt Eusebius, 3, 31. aus einem Briefe des Polykrates, Bischofs von Ephesus. Der Verfasser unsres Briefes giebt sich weder als Apostel Johannes noch als Verfasser des vierten Evangeliums, sondern nur Kap. 1, 1 — 3. als Augenzeugen der Geschichte Jesu zu erkennen; daher sind denn auch in neuerer Zeit mannichfaltige Zweifel laut geworden, ob er für den Apostel zu halten sei. Im Alterthum war dies

*) Aber erst nach der Rückkehr von Patmos, vgl. 3, 20.

**) Eine weitere Darstellung der Lebensverhältnisse des Johannes gehört nicht in den Raum dieser Blätter, und wir verweisen darüber an Lücke's Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes, Th. 1.

weniger der Fall; denn nachdem Papias bei Eusebius, 3, 37. und Polykarp für das Dasein des Briefes überhaupt ein gewichtiges Zeugniß abgelegt hatten, das nur von Bretschneider, jedoch mit Unrecht, verdächtigt wird, bedienen sich Irenäus (Euseb. 5, 8.), Klemens von Alexandrien, Origenes, Dionysius von Alexandrien, Cyprian und Tertullian häufig desselben mit ausdrücklicher Erwähnung des Johannes als Verfassers; so daß denn auch Eusebius, h. e. 3, 25. nicht das geringste Bedenken trägt, ihn unter die Homologumenen zu stellen. Gegen eine so allgemeine kirchliche Anerkennung mußten denn sehr bald die Gründe verschwinden, mit denen einige Ketzer, Marcion und die Aloger, die Aechtheit des Briefes bestritten, was überdies von den letztern nicht einmal mit Bestimmtheit aus den Aeußerungen des Epiphanius, haer. 51, 3. erwiesen werden kann. Die Kirche hat sich daher um so weniger veranlaßt gefunden, von dem Urtheil des Eusebius abzuweichen, als unsere Schrift, was Sprachgebrauch und Redeweise betrifft, wie das Schulze in seiner Abhandlung über den schriftstellerischen Charakter und Werth des Johannes gezeigt hat, die größte Verwandtschaft mit dem Evangelium des Johannes verräth, von dem es auch in Ansicht und Vorstellungsart nicht verschieden ist. Eine Bemerkung, die schon unter den Alten Dionysius von Alexandrien (Euseb. h. e. 7, 25.) macht, und unter den Neuern nur Credner, Einl. S. 680. läugnet. Aber eben diesen Umstand hat Lange (die Schriften des Joh. übersetzt und erklärt, B. 3.) gegen die Authentie unsres Briefes benutzt. Indem er aus der großen Uebereinstimmung desselben mit dem Evangelium zu beweisen sucht, daß er durch Nachahmung des letztern entstanden sei, da der Mangel alles Persönlichen und Lokalen einen Verfasser verrathe, der weder mit den Verhältnissen des Apostels noch mit denen der Gemeinde bekannt gewesen; überdies enthalte er so viel Spuren von Geistes- und Altersschwäche, daß Johannes ihn jedenfalls erst nach der Zerstörung von Jerusalem verfaßt haben könne; wogegen der Verfasser so thue (vgl. Kap. 2, 18.), als ob er vor dieser Zeit geschrieben habe. Aus Allem diesen müsse man schließen, daß der Brief erst später, vielleicht ein Jahrhundert nach Johannes geschrieben

sei. Allein diese Ansicht ist schon von Fritzsche (Bemerkungen über d. Br. Joh., in Henke's Museum 3, 1. S. 104.), Welcker (Clavis über d. N. T. Th. 2, 2. S. 115.), Bertholdt und zuletzt von Lücke, Th. 3. S. 10 — 15. widerlegt worden. Auch hat derselbe S. 15 — 20. Bretschneiders Beweisgründe entkräftigt, wodurch dieser, der die Unächtheit des Evangeliums annimmt, aus der Logologie und antidoketischen Richtung des Briefes auf einen Verfasser des zweiten Jahrhunderts schließt (Probabil. p. 166.), und da alle drei Briefe, die unter Johannes Namen sich im Kanon befinden, nur aus der Feder eines Mannes geflossen sein könnten, auch diesen ersten dem Presbyter Johannes zuertheilt. Aehnlich ist die von Paulus (die drei Lehrbriefe des Joh. S. 266.) aufgestellte Vermuthung, daß dieser Presbyter sowohl die Briefe als das Evangelium durch Bearbeitung johanneischer Zeugnisse verfaßt habe *). So viel aber auch seine Behauptung für sich hat, daß die von diesen vier Schriften so sehr verschiedene Apokalypse eher den Apostel Johannes zum Verfasser haben könne als jene, so läßt sie sich doch niemals bis zur Ueberzeugung durchführen, da überhaupt die Frage über Aechtheit oder Unächtheit biblischer Schriften mehr oder minder der Subjectivität anheimfällt. Halten wir daher das Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes, so sehen wir uns aus bereits erwähnten Gründen auch genöthigt, diesen Brief ihm zuzuschreiben, was in neuerer Zeit Hänlein, de Wette, Grashof, Lücke, Credner thun; ja Augusti, S. 181. geht so weit, daß er, wenn eines von beiden zu bezweifeln sei, lieber den ersten Brief als das Evangelium des Johannes für ächt erklären will.

Auch die Untersuchung über die Zeit und den Ort der Abfassung führt zu keinem genügenden Resultat. In Hinsicht der Zeit schwanken die Gelehrten ganz willkürlich zwischen dem Jahre 60 und dem Ende des ersten Jahrhunderts. So viel scheint aus den Beziehungen und Anspielungen auf das Evangelium, wenn auch nicht aus der größern Kürze und Gedrängtheit des Ausdrucks, wie Lücke, S. 21. behauptet, sich

*) Eben so Schultheß in den Neuesten theol. Annalen, 1828. S. 799.

zu ergeben, daß der Brief ſpäter als dieſes geſchrieben ſein muß; allein da wir die Entſtehungszeit des Evangeliums nicht kennen, ſo kann danach auch nur eine höchſt unſichere Beſtimmung verſucht werden. Auch fehlt es uns gänzlich an Nachrichten, wie lange nach dem Evangelium der erſte Brief zu ſetzen ſei. Denn die Unſicherheit des Schluſſes aus 2, 18., daß derſelbe vor der Zerſtörung von Jeruſalem geſchrieben ſein müſſe, iſt ſchon von Lücke nachgewieſen worden; zumal da gegen ſo gewichtige Namen wie Hammond, Grotius, Calov, Lange, Michaelis, Hänlein, die dieſe Meinung vertheidigen, aus derſelben Stelle von Baronius, Basnage, Mill, Clericus gerade das Gegentheil gefolgert wird. Daß er aber ſeinem Tone nach von Johannes in ſeinem hohen Alter verfaßt ſei, was Bertholdts und Lange's Anſicht iſt, erklärt de Wette, S. 346. mit Recht für ein ſchwankendes Geſchmacksurtheil. Endlich die Vermuthungen Anderer, daß der Brief ein Zueignungs- und Begleitungsſchreiben oder gar ein zweiter praktiſcher Theil des Evangeliums, und alſo gleichzeitig mit dieſem ſei, bleiben nichts weiter als eben Vermuthungen. Auch die Frage, wo der Apoſtel den Brief geſchrieben habe, iſt eben ſo unnütz als unmöglich zu beantworten, da das Alterthum uns hierüber keine Nachrichten hinterlaſſen hat. Die gewöhnliche, aber unverbürgte Annahme älterer und neuerer Gelehrten iſt, daß er an demſelben Orte mit dem Evangelium entſtanden ſei, das die Sage nach Epheſus oder Patmos verſetzt. Hänlein, S. 226., ſchließt auch aus den im Briefe enthaltenen Warnungen vor Götzendienſt, daß er in jener durch ihren Artemistempel ſo berühmt gewordenen Stadt verfaßt ſein müſſe; eine Anſicht, die auch im Alterthum die herrſchende geweſen zu ſein ſcheint; wogegen Lücke, S. 25. ihn auf einer Miſſions- oder Inſpectionsreiſe des Apoſtels in Kleinaſien geſchrieben ſein läßt; freilich mit dem offenherzigen Geſtändniß, daß dieſe Hypotheſe in dem Briefe ſelbſt keinen Grund habe.

Was Form und Beſtimmung unſres Briefes betrifft, ſo entbehrt er zwar der äußern Briefform in einem hohen Grade, und mehr als alle übrigen katholiſchen Briefe; allein de Wette bemerkt mit Recht, daß ſie durch die innere hinlänglich erſetzt

wird. Daher zweifelte auch die gesammte ältere Kirche niemals daran, daß diese Schrift für einen Brief zu halten sei. Und die Anrede der Leser, die Richtung des Schreibens an sie, die Beziehungen auf ihren Zustand 1, 3. 4. 2, 1. 7. 13. 18., und die Berücksichtigungen bestimmter Ansichten und Verhältnisse, in denen sie leben; der häufige Gebrauch der zweiten Pluralform, endlich selbst der losere Zusammenhang der Gedanken, das Andeutende und Wiederholende im Vortrage scheint diese ihre Ansicht zu rechtfertigen. Dennoch ist man in neuerer Zeit von ihr abgewichen, und Michaelis in seiner Einleitung ins N. T. B. 2. S. 1230. ist der erste, der wegen des Mangels einer äußern Briefform das Schreiben eine Abhandlung nannte. Seitdem hat man verschiedene Bedeutungen dem Briefe unterzulegen versucht, die aber alle auf unrichtiger Auffassung seines Wesens beruhen. Denn Berger (Versuch einer moralischen Einl. ins N. T. Th. 2. S. 118.) erklärt ihn mit eben so wenig Grund für den praktischen, wie Storr (über den Zweck u. s. w. S. 383.) für den polemischen Theil des Evangeliums, wie das Ziegler in seinem Aufsatz: der erste Br. d. Joh., ein Sendschreiben an eine bestimmte Gemeinde und keine allgemeine Abhandlung oder Buch, in Henke's Magazin, B. 6. St. 2. auf überzeugende Weise dargethan hat. Denn daß der Brief anders als das Evangelium geschrieben ist, und einen bestimmtern Kreis von Lesern voraussetzt, wird ein Unbefangner eben so wenig läugnen, als er sich dem gewichtigen Urtheil des Alterthums, das ihn stets von dem Evangelium getrennt hat, entziehen kann. Aber auch die Meinungen von Lilienthal, daß er eine Dedication aller vier Evangelien sei; von Augusti, B. 2. S. 182., daß er eine Einleitung und Vorrede zum johanneischen Evangelium bilde, und von Hug, Einl. ins N. T. B. 2. §. 62., der ihn für ein Begleitungs- und Empfehlungsschreiben desselben erklärt *), sind von Lücke, S. 34 — 39. gehörig beleuchtet worden. Und wir dürfen daher nicht anstehen, mit Hänlein, de Wette, Lücke, Paulus zu der alten kirchlichen Ansicht zurückzukehren, daß

*) Er stützt sich darauf, daß im cod. cantabr. die Briefe gleich auf das Evangelium folgen; was nichts beweist.

dieſe Schrift ein Brief oder Sendſchreiben ſei. Freilich entſteht dadurch die neue Schwierigkeit der Unterſuchung, an wen dieſes Schreiben gerichtet ſei. Die lateiniſche Ueberſchrift deſſelben „ad Parthos“ ſcheint durch irgend einen Irrthum entſtanden zu ſein; denn obgleich ſie von Auguſtin, quaest. evang. 2, 39. ſchon gekannt wird, der den Spanier Idacius Clarus als ſeinen Gewährsmann anführt, und von Griesbach aus mehreren Handſchriften beſtätigt: ſo kennt ſie doch die ganze griechiſche Kirche nicht *), und es iſt wahrſcheinlich, daß ſie erſt in Folge der ſpätern Sage von einer Miſſionsreiſe des Apoſtels nach Parthien oder gar nach Indien, wie Hieronymus, cat. scr. c. 9. erzählt, entſtanden ſein mag, wenn nicht etwa der umgekehrte Fall anzunehmen iſt. Andere haben ſich in Vermuthungen erſchöpft, wie der Ausſpruch Auguſtins zu rechtfertigen ſei. Serrarius will daher „ad Patmios“ leſen, Semler: adpertius; Whiſton und Hug erklären die Ueberſchrift ad Parthos durch Corruption der urſprünglichen πρὸς παρθένους, indem letzterer dieſe nur auf den zweiten Brief des Johannes bezieht, erſterer in der Bedeutung: an die jungfräulichen, d. h. unverdorbenen Gemeinden, auf alle drei **). Wegſcheider, Einl. in d. Ev. Joh. S. 37. vermuthet: ad sparsos (πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους vgl. Jak. 1, 1.); eine Anſicht, die durch eine von Hug gegebene Mittheilung, daß auch die Aufſchrift „ad Spartos“ ſich vorfinde, an Wahrſcheinlichkeit gewinnt. Paulus (Heidelberger Jahrb. 1824. S. 1071.) meint, daß die Aufſchrift urſprünglich ad Pantas geheißen habe. Aber welcher Art man ſich auch den Urſprung dieſer Worte denken mag, ſo ſcheint doch mit den meiſten neuern Erklärern, namentlich mit Hänlein, Auguſti, de Wette, Lücke anzunehmen zu ſein, daß der Brief nicht an parthiſche Chriſten gerichtet ſei. Nur Paulus, S. 79 — 82. vertheis-

*) Nach Griesbach lautet zwar die Unterſchrift des zweiten johanneiſchen Briefes in cod. 62: Ἰωάννου β πρὸς Πάρθους· doch liegt hier der Irrthum am Tage.

**) Allerdings dürfen wir vielleicht nicht ganz unbeachtet laſſen, daß nach Theodoret zu 2 Kor. 11, 2. Paulus die chriſtliche Kirche πάρθενος nannte, und daß Johannes πάρθενος oder παρθένιος hieß. Vgl. auch Paulus, S. 111.

digt nach dem Vorgange Semlers, paraph. p. 27., dieſe alte Ueberlieferung, und allerdings zeigt die Art ſeiner Beweisführung, daß wir auch über dieſen Punkt nie zur Gewißheit gelangen können, und hier vielmehr ein weites Feld der Hypotheſen offen ſteht. Daher ſind alle darüber aufgeſtellten Vermuthungen ohne Grund: die von Benſon, daß der Brief vor der Zerſtörung von Jeruſalem an galiläiſche Chriſten geſchrieben; die von Lightfoot, daß er gleichzeitig mit dem zweiten und dritten an die Gemeinde von Korinth gerichtet ſei, weil in dem dritten johanneiſchen Briefe und 1 Kor. 1, 14. ein Cajus erwähnt wird! (Vgl. horae hebr. et talm. ad h. l.); endlich die von Hug, daß er für die Gemeinde von Epheſus beſtimmt ſei, weil er in ſeinem Inhalt Aehnlichkeit mit dem in der Offenb. 2, 1 — 8. enthaltenen an dieſelbe Gemeinde gerichteten Briefe zeige. Da es aber für alle dieſe Meinungen an Beweiſen aus dem Briefe ſelbſt wie aus der Geſchichte fehlt, ſo ſcheint es am beſten zu ſein, mit Lücke (S. 33.) anzunehmen, daß der Brief für mehrere Gemeinden, wahrſcheinlich in Vorderaſien, beſtimmt geweſen ſei, wofür auch ſeine Aufnahme in die Sammlung der katholiſchen Briefe ein nicht unbedeutendes Zeugniß ablegt *). Daß der Verfaſſer ſich Judenchriſten als ſeine Leſer gedacht habe, wird nur von Grotius behauptet, wogegen der Brief ſelbſt 5, 21. ſie als Heidenchriſten zu bezeichnen ſcheint, und deshalb vor dem Doketismus warnt 4, 2., ſo wie er ſich keiner Beweiſe aus dem A. T. bedient. Sie waren nach 2, 4. die Schüler des Apoſtels, und ſtanden mit ihm in naher Verbindung, 2, 13. 14. 19. 21. 24. 26. Ob es aber dieſelben geweſen ſind, für die das Evangelium geſchrieben iſt, wie Auguſti, S. 183. behauptet, dürfte ſchwer zu beweiſen ſein, und ergiebt ſich wenigſtens nicht aus den von ihm angeführten Worten des Oekumenius und Dionyſius von Alexandrien. Als äußere Veranlaſſung und ſpeciellen Zweck dieſes Schreibens hat man in neuerer Zeit die Bekämpfung von Irrlehrern oder wenigſtens Irrlehren, die in den Gemeinden, an die der Brief gerichtet ſei, ſich verbreitet

*) Daß er urſprünglich griechiſch geſchrieben ſei, iſt nie bezweifelt worden.

hätten, angesehen; nur darüber sind die Meinungen sehr getheilt, welche der Verfasser besonders bestreite. Löfflers Meinung, daß er Juden oder Judenlehrer zu widerlegen sich vorgenommen habe, ist schon vom Wunder in ihrer Nichtigkeit dargestellt *). Semler, par. p. 28., Schröckh, K. G. 2, 320., Knapp, scr. var. argum. p. 157. lassen ihn gegen judaisirende Christen und Ebioniten; Lange, S. 19., Eichhorn, Einl. B. 2. S. 291., Hänlein, Th. 2. S. 236. wegen Kap. 2, 19. gegen abgefallene Judenchristen; Storr und Keil gegen Johannisjünger streiten. Michaelis und Kleuker hatten die Gnostiker im Allgemeinen, Vitringa die Anhänger des Cerinth und ihn selbst für die bestrittenen Gegner. Oporinus, Michaelis, Storr, Flatt behaupten, daß der Brief gegen mehrere der genannten Irrlehrer zugleich gerichtet sei. Alle diese verschiedenen Ansichten sind von Lücke, S. 49 — 76. widerlegt worden, während er selbst sich für die schon von Schmidt und Bertholdt ausgesprochene Meinung entscheidet, daß unter den bekämpften Irrlehrern Doketen zu verstehen seien, von denen (wegen 3, 4. und der großen Aehnlichkeit des dem Ignatius zugeschriebenen Briefes ad Trall. c. 6. mit dieser Stelle) antinomistische Ketzer vielleicht in jener frühen Zeit noch nicht geschieden waren. Jedoch behauptet er mit Recht, daß diese Polemik nur Nebenzweck des Briefes ausmacht, worin auch Paulus, der freilich diesen Doketen mehr eine sittenverderbliche, magische Gnosis zuschreibt S. 37 — 111., ihm beistimmt, indem er keine förmliche Widerlegung, sondern nur Warnungen in dem Schreiben anerkennt. Wir dürfen dieser Meinung aber um so weniger unsern Beifall versagen, als wir gesehen haben, daß zwar sämmtliche katholische Briefe Beziehungen auf Irrlehrer, die damals für die christliche Gemeinde von größter Gefahr waren, enthalten, aber doch der eine, der Brief des Judas, welcher allein geradezu diese Tendenz ausspricht, sich wesentlich dadurch von den andern in Ton und Farbe unterscheidet. Aehnlich de Wette, S. 347., der vielmehr als Hauptzweck angiebt, die Leser zur Ausübung des christlichen Grundgesetzes der Heiligkeit und Liebe zu ermahnen, so wie zur Standhaftigkeit im Glauben an den wahr-

*) Ihre Abhandlungen s. unten.

haft erschienenen Sohn Gottes, der damit genau verbunden sein müsse, wobei sich dann die Gegensätze gegen falsche Christen und Irrlehrer, Kap. 2, 18 — 26. im Allgemeinen und Kap. 4, 1 — 6. bestimmter, von selbst ergaben. Die scheinbare Unordnung übrigens, in der der Verfasser seine Gedanken vorträgt, und die aphoristische Darstellungsweise, deren er sich dabei bedient, erschwert die Auffassung des ganzen Briefes in einem hohen Grade; doch läßt sich sein Inhalt in allgemeinen Zügen etwa folgendermaßen angeben: als Vorwort Bekräftigung der Wahrhaftigkeit der Thatsachen der Erlösung durch Christum 1, 1 — 4.; dann eine Erinnerung an die Heiligkeit Gottes und das Grundgebot der Liebe, das zur Gemeinschaft mit Gott durch Sündenreinheit führe 1, 5. — 2, 11.; hierauf eine Anrede zur Erregung des sittlichen Gefühls der Erhabenheit über Welt und Sünde V. 12 — 14., der sich Warnungen vor Weltliebe und Christenfeinden so wie Ermahnungen zur Standhaftigkeit anschließen Kap. 2, 18 — 28. (4, 1 — 6.). Endlich wiederholte Erinnerungen an die sittliche Bedingung der Gemeinschaft mit Gott, die ein gutes Gewissen und Frieden bewirke 2, 29. — 3, 24. 4, 7. — 5, 4., selbst aber durch einen festen Glauben an die Menschwerdung und Sendung Christi entstehe, der durch Ueberwindung der Welt das wahre Leben gebe 5, 5 — 13., dessen Folge die Zuversicht zu Gott sei in Hinsicht auf Gebet und Fürbitte; zum Schluß noch einige zerstreute Bemerkungen, die nicht ganz außer Zusammenhang mit dem Vorigen stehen. Bei einer solchen Auffassung werden wir denn auch Lücke (S. 47.) unsre Beistimmung nicht versagen, wenn er behauptet, der Eindruck, den das Ganze auf uns mache, sei weder der einer altersschwachen, zusammenhangslosen, noch einer Streitschrift; da im Gegentheil die Milde und Anmuth der Sprache, die Innigkeit und Tiefe des Gefühls, die Einfalt und Klarheit des christlichen Geistes schon von Alters her diesen Brief zu einem Lieblingsbuche der Christen gemacht hat. — Vgl. die Erläuterungsschriften: Lüderwald: histor. u. theol. Anmerkungen über 1 Joh. 5, 7. Braunschweig, 1767. Weber: Uebersetzung der Br. Joh. nebst Anmerkungen. 1778. Semler: paraphr. in prim. Ioh. ep. c. prolegom. et animadv. Halae,

1783. Knapp: commentatio in locum 1 Ioh. 5, 6 — 11., in qua simul argumentum ac series sententiarum per universam hanc ep. declaratur. Hal. 1792. Hezel: über die Aechtheit der Stelle 1 Joh, 5, 7. aus Gründen der höhern Kritik. Gießen, 1793. Morus: praelect. exeget. in tres Ioh. ep. Lips. 1796. Oertel: die Br. Johannis hebraismenfrei überſetzt und philoſophiſch erkl. Leipzig, 1795. Lange: die Schriften des Joh. B. 3. Leipzig, 1797. Loeffler: diss. Ioh. ep. pr. Gnosticos inprimis impugnari negans; ſ. comm. theol. 1. p. 138. Wunder: diss. utrum pr. Ioh. ep. coetui e Iudaeis et Iudaeochristianis mixto scripta sit. Viteb. 1799. Noesselt: interpretatio gramm. loci Ioh. 3, 19 — 22. Hal. 1804. Storr: über den Zweck d. evang. Geſchichte und der Br. Johannis. Tübingen, 1809. Flatt: diss. qua variae de antichristis et pseudoprophetis in pr. Ioh. ep. notatis sententiae modesto examini subiiciuntur. Tubing. 1809. Schulze: der ſchriftſtelleriſche Werth u. Charakter des Joh. Leipzig, 1811. Lücke: Comm. über die Br. des Evangeliſten Joh. nebſt einem Anhange über die alten griechiſchen und lateiniſchen Ausleger der joh. Br. beſonders über Didymus und Oekumenius. Bonn, 1825. Paulus: die drei Lehrbriefe des Joh. wortgetreu mit erläuternden Zwiſchenſätzen überſetzt und nach philologiſch-notiologiſcher Methode erkl. ꝛc. Heidelberg, 1829. Rickli: Joh. erſter Brief erkl. und angewendet in Predigten mit hiſtor. Vorbericht und exeget. Anhange. Luzern, 1828. Lehnerdt: quaestionum Ioannearum spec. pr. de loco 1 Ioh. 5, 14. Regiom. 1832.

---

## Erklärende Bemerkungen.

### Kap. I.

Inhalt: Bis V. 4. ein Vorwort, in dem der Verfaſſer für ſeine evangeliſche Verkündigung ſich auf perſönliche Kenntniß Chriſti und ſeiner Thaten beruft. Dann eine Ermahnung, jede Sünde und Finſterniß abzulegen, um die wahre Gemein-

ſchaft mit Gott, welcher Licht iſt, und unter einander zu erlangen, verbunden mit dem Verſprechen der Sündenvergebung für den, der aus Schwachheit fehle: bis 2, 2.

V. 1. Die Conſtruction des Satzes V. 1 — 3. hat von jeher den Auslegern Schwierigkeit gemacht, wie das ſchon die verſchiedenen Arten ſie aufzulöſen, die Erasmus in ſeinen annot. anführt, beweiſen. Gezwungen und offenbar unrichtig ſchließt Carpzov, p. 125. die Worte *περὶ τ. λόγου — ἑωράκαμεν.* in Parentheſe, und beginnt mit *καὶ μαρτυροῦμεν* den Nachſatz. Paulus, S. 115. verwirft jede Parentheſe, und findet in V. 1. Vor- und Nachſatz, indem er letztern mit *καὶ αἱ χεῖρες* beginnt, und ſeiner Anſicht gemäß, daß in dem Briefe Doketen beſtritten würden, darauf einen beſondern Nachdruck legt. Es ergiebt ſich demnach dieſer Sinn: was wir gehört und geſehen haben, das haben wir auch ſogar mit unſern Händen betaſtet. Allein die folgenden Worte *περὶ τ. λόγου τ. ζωῆς*, die er: den Logos des Lebens betreffend, überſetzt, widerſtreben ganz einer ſolchen Auffaſſung. Beſſer ſchließen Camerarius, Calvin, Beza, Grotius, Calov, Grashof, de Wette in der Ueberſetzung, Lücke, S. 79., den ganzen zweiten Vers in Parentheſe, in der der Nachſatz V. 3. ſchon angefangen, aber nicht vollendet wird. Aehnlich läßt Winer, S. 444. den Nachſatz ſchon bei den Worten *περὶ τ. λόγου τ. ζωῆς* beginnen, auf welche eigentlich *γράφομεν ὑμῖν* folgen ſollte; durch Erwähnung der *ζωή* wird aber der Verfaſſer auf den Gedanken V. 2. geführt, der eine Parentheſe bildet, nach der V. 3. das V. 1. Geſagte ganz allgemein wiederholt wird, und mit veränderter Conſtruction das folgende *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν* hinzugefügt. — Auch das *ὅ* hat zu verſchiedenen Erklärungen Veranlaſſung gegeben. Die ſocinianiſchen Exegeten und nach ihnen Grotius, Semler, Lange, Paulus beziehen es auf die Lehre Jeſu von Anfang ſeines Auftretens als Lehrer, wofür ſie die Bedeutung von *ἀπ' ἀρχῆς*, das im N. T. nicht ſelten auf den Anfang des Lehramtes Jeſu bezogen wird, Joh. 15, 27. Mark. 1, 1. Luk. 1, 2. ſelbſt in unſerm Briefe 2, 7., und die alles Vorige zuſammenfaſſenden Worte *περὶ τ. λόγου τ. ζωῆς* anführen. Dagegen hatte ſich ſchon eine ältere, für orthodoxer gehaltene Auffaſſung

geltend gemacht, der zufolge das ὅ emphatisch gesetzt für ὅν zu nehmen sei. So unkritisch ein solcher Erklärungsversuch ist, so hat er doch auch in neuerer Zeit an Wolf, Bengel, Carpzov (der geradezu qui extitit übersetzt), Augusti, Welcker seine Vertheidiger gefunden. Nicht unpassend scheint daher die Erklärung von Lücke zu sein, daß der Verfasser, indem er an den Hauptinhalt seines Evangeliums, an den Fleisch gewordenen λόγος, seine Werke und Lehre erinnern will, die Person Christi mit seiner ganzen Geschichte und seiner Lehre vermische, und dies Alles in Eins zusammenfassend das Neutrum ὅ statt des erwarteten Masculinums ὅν setze, indem er bereits auf das folgende περὶ τ. λόγου τ. ζωῆς Rücksicht nehme. Denn allerdings darf nicht geläugnet werden — was jene socinianischen Ausleger mit Ausnahme von Grotius thun —, daß der Verfasser hier auf den Anfang des Evangeliums zurückblickt; weshalb denn auch weder ἦν mit Grotius von einer idealen Prädestination in der Bedeutung: was bestimmt war, zu verstehen, oder mit Semler und Lange gegen johanneischen Sprachgebrauch in dem Sinn von γίνεσθαι aufzufassen; noch ἀπ' ἀρχῆς mit Paulus, unter den neuesten Auslegern auf das Auftreten Jesu zu beziehen ist, da es vielmehr wie ἐν ἀρχῇ Joh. 1, 1. das Sein des Logos von Anbeginn der Dinge an πρὸς τὸν θεόν oder πατέρα V. 2. bezeichnet. Demnach ergiebt sich folgende Auffassung: Was laut dem Evangelium nicht blos bei Gott war, sondern auch unter den Menschen erschienen von uns gesehen wurde u. s. w. — Zu ἑωράκαμεν ist τοῖς ὀφθαλμοῖς nicht müssig hinzugefügt, wie Winer, S. 491. bemerkt, sondern zeigt vielmehr die Gewißheit der Wahrnehmung an, vgl. Luk. 2, 30. Matth. 11, 15. — Dem ἐθεασάμεθα legt Oekumenius fälschlich die Bedeutung des Staunens bei; de Wette übersetzt unrichtig: schauen, besser Grashof: beschauen; denn schon Erasmus, Calvin, Grotius haben darauf aufmerksam gemacht, daß es als ein längeres Betrachten eine Steigerung im Verhältniß zu ἑωράκ. ausdrücken soll. — Daß die Worte καὶ αἱ χεῖρ. — ἐψηλάφησαν nach Ziegler und Lange nur eine hyperbolische Bekräftigung des Vorangegangenen sein sollen, oder mit Grotius auf die Ueberzeugtheit von Jesu Wundern, nach An-

dern auf Joh. 20, 27. zu beziehen, ist durchaus unstatthaft, vielmehr sollen sie, wie schon Lücke will, darauf hindeuten, was Joh. 1, 14. ausgesprochen ist. — Die Worte περὶ τ. λόγ. τ. ζωῆς setzen Semler und Lange in nähere Beziehung zu den Anfangsworten ὃ ἦν. Letzterer, so wie auch Rosenmüller, Lücke und Paulus verstehen aber mit Unrecht diesen Ausspruch von dem persönlichen λόγος τοῦ θεοῦ, da er vielmehr auf die Lehre des Lebens, auf die ganze Heilslehre, nämlich das Evangelium (vgl. Apstg. 5, 20. Phil. 2, 16.) sich bezieht; eine Ansicht, die auch de Wette in seiner Uebersetzung: vom Worte des Lebens, auszusprechen scheint. Der Sinn ist also: „was von Anfang bei Gott war, was wir unter den Menschen erschienen gesehen haben, mit einem Worte von der ganzen Heilslehre wollen wir euch berichten". Denn Paulus bemerkt ganz recht, daß dem Sinne nach diese Worte zu allen den vorher stehenden Zeitwörtern gehören. Daß diese Auffassung die richtige ist, zeigt auch die Wiederholung von ζωή V. 2.; denn hätte der Verfasser unter λόγος den persönlichen Logos verstanden, so hätte er V. 2. καὶ ὁ λόγος ἐφαν. wie Joh. 1, 14. sagen müssen, so aber legt er den Hauptnachdruck auf ζωή, worunter er mit Beziehung auf Joh. 11, 25. 14, 6. offenbar Christus verstanden wissen will, vgl. 1 Joh. 5, 20., und nicht unter λόγος.

V. 2. Paulus ist der einzige, der es läugnet, daß dieser Vers in Parenthese zu stellen ist; Lücke, welcher eine Parenthese annimmt, indem er hier das V. 1. Ausgelassene, nämlich die Erscheinung Christi im Fleische, nachholen läßt, beginnt den Nachsatz doch schon mit den Worten καὶ μαρτυροῦμεν κ. ἀπαγγέλλ. und verfällt so in den Fehler des von ihm selbst dieserhalb getadelten Carpzov. Wir schließen daher (mit Winer) die Parenthese erst mit ἐφαν. ἡμῖν, und übersetzen mit Beza καί wie das hebräische, durch: denn, da die von Lücke dagegen gemachten Einwendungen nicht hinreichen. So bezieht sich der Satz καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη auf die im vorigen Verse gegebene Betheurung des Hörens, Sehens und Betastens, was natürlich nur bei der wirklichen Erscheinung des Gehörten und Gesehenen möglich war. — Das ὃ vor ἑωράκαμεν wirft Lücke mit Recht

aus dem Text, da dieſes ἑωρ. ſich auf das folgende κ. ζωὴν τ. αἰώνιον bezieht. — καί — καί mag mit Paulus durch: „ſowohl — als auch" wiedergegeben werden; aus beiden Gründen trennt Lücke mit Unrecht ἑωρ. vom Folgenden, indem er mit καὶ μαρτυρ. den Nachſatz anfängt. — Zu ἥ τις ἦν πρ. τ. πατ. vgl. Joh. 1, 1. 10, 28. πρός überſetzt Paulus falſch durch: zu, in Beziehung auf; richtig bemerkt Lücke, daß ἥ τις bei Johannes die Bedeutung von ut quae haben müſſe. — Zu ἐφανερώθη ἡμῖν vgl. Joh. 1, 14.

V. 3. Ὃ ἑωρ. — ἀκηκόαμεν wiederholt den Gedanken des erſten Verſes, und iſt in der Ueberſetzung am beſten mit: alſo, anzuknüpfen. — Der Plural ἀπαγγέλλομεν kann allenfalls mit Grashof auch auf die übrigen Apoſtel bezogen werden; beſſer jedoch verſteht man nur den Verfaſſer darunter, der auch im folgenden Verſe von ſich im Plural ſpricht. Wenn aber Lücke das Präſens auf das thätige Apoſtelamt des Johannes oder auf ſein Evangelium, und nicht auf den gegenwärtigen Brief beziehen will, weil dieſer keine hiſtoriſche ἀγγελία enthalte, ſo ſcheint er einerſeits zu vergeſſen, daß der Verfaſſer V. 5. ſich gerade dieſes Wortes bedient, um den Inhalt dieſes Briefes wenigſtens theilweiſe zu charakteriſiren, andrerſeits aber den Begriff deſſelben zu enge zu faſſen. — Zu κοινωνία vgl. Apſtg. 2, 42. Paulus ſcheint nicht ganz richtig an die Gütergemeinſchaft in der erſten chriſtlichen Gemeinde (Apſtg. 4, 34.) zu denken, da der Verfaſſer gleich in den folgenden Worten καὶ ἡ κοιν. — Χριστοῦ, die einen Zwiſchenſatz bilden, erklärt, was er unter dieſer κοινωνία verſtehe: eine geiſtige Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto (vgl. 1 Kor. 10, 16.), die als ein rein ethiſches Verhältniß auf Glauben und Liebe (nach Joh. 14, 20—23. 17, 11. 20—23. 1 Joh. 1, 6. 2, 3.) ſich gründe. — Daß übrigens aus dieſem Satze Grotius καί, ältere Exegeten δέ mit Unrecht entfernen wollen, hat bereits Lücke gezeigt.

V. 4. giebt nun den eigentlichen Zweck des ganzen Schreibens an. — ταῦτα γράφ. bezog ſchon Grotius richtig auf den folgenden Inhalt des Briefes. Wenn aber Paulus zur Erklärung der Pluralform ſagt: „Mehrere ſchreiben

zugleich", so ist nicht einzusehen, was er damit verstanden wissen will. — Zu ἵνα — πεπληρ. vgl. Joh. 3, 29. 15, 11. 16, 20—24. 17, 13. Der Sinn ist: eure Freude, nämlich über das Evangelium, wird vollkommen durch das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott und Christo, von der ich zu euch spreche. Daß übrigens hier der Begriff der χαρά weiter als im Evangelium, und mit der paulinischen Röm. 14, 17. Phil. 1, 25. 3, 1. verwandt sei, dürfte Lücke schwer fallen zu beweisen. Die ganze Stelle von V. 1 — 4. fassen wir demnach so auf: Von der Lehre des Heils, nämlich was von Anfang an war, was wir gehört, mit Augen gesehen, betrachtet, ja was unsre Hände berührt haben (denn das Heil ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Heil, sofern es bei dem Vater war und nun uns erschienen ist), also was wir gesehen und gehört haben, verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt — unsre Gemeinschaft ist aber mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo —. Und nun schreiben wir euch das Folgende, damit eure Freude vollkommen sei.

V. 5. Die Lesart ἀγγελία, die durch gute Handschriften und die besten alten Uebersetzungen gestützt wird, billigt auch Lücke und Rosenmüller, wogegen Lange, Augusti, Wolf, Paulus, Carpzov ἐπαγγελία vertheidigen, und freilich es deshalb nicht durch Verheißung übersetzen wollen, oder gegen den ganzen Zusammenhang nicht auf das folgende ὅτι, sondern auf die ganze Lehre Christi und alles, was diese Verheißendes hat, beziehen. H. Stephanus schlägt daher ἀπαγγελία vor, was im N. T. sich sonst nicht findet; Crell setzt ἀναγγέλλομεν zu κοινωνία V. 3. in Beziehung. Alle diese Versuche sind unnütz, wenn man bei der gewöhnlichen Lesart ἀγγελία, Verkündigung, stehen bleibt. Diese Verkündigung, ὅτι — οὐδεμία, findet sich nun zwar in den Evangelien nicht vor, allein wir sind es gewohnt, Licht und Finsterniß bei Johannes als Symbole ethischer Begriffe gebraucht zu sehen; ersteres als Benennung Gottes ist ihm Ausdruck seiner unbedingten Heiligkeit; vgl. Jak. 1, 17. Ist nun noch in diesem ganzen Schreiben eine bestimmte Rücksicht auf Gnostiker und Doketen genommen, so hatte der Verfasser auch eine bestimmte Veran-

laſſung, Gott als φῶς darzuſtellen, und dieſe Lehre, richtig verſtanden und erfaßt, auch dem Chriſtenthum anzueignen. Beide Begriffe werden übrigens im Folgenden erläutert. — ἀκηκ. ἀπ' αὐτοῦ sc. Ἰησοῦ Χριστοῦ V. 3., und daher iſt die von Paulus, S. 123. gemachte Behauptung, daß Johannes von Jeſus, wo er ihn nicht nenne, immer ἐκεῖνος gebrauche, falſch.

V. 6. Ἐὰν — μετ' αὐτοῦ bezieht ſich auf den V. 3. gethanen Ausſpruch zurück. — ἐν τ. σκότει, wie Gott im Lichte iſt, ſo beherrſcht ſein Gegenſatz, der Teufel, die Finſterniß (Matth. 25, 30.); und ſo wie das ἐν φωτὶ Sein (V. 7.) das Leben in Gott bezeichnet, ſo das ἐν σκότει das Leben im Teufel (1 Joh. 3, 8. 10. Joh. 8, 44.), den ſündigen Lebenswandel, der ſich mit dem Chriſtſein nicht verträgt, vgl. 2 Kor. 6, 14. Jak. 4, 4. — ποιοῦμεν τ. ἀλήθ. vgl. Joh. 3, 21., entſpricht nach Lücke dem pauliniſchen ἀληθεύειν Eph. 4, 15.; ſynonym dem ψευδόμεθα iſt das οὐ π. τ. ἀλήθ.

V. 7. Der Zuſammenhang mit dem Vorigen iſt: nur wer dieſe Gemeinſchaft mit Gott beſitzt, hat Anſprüche in die Gemeinſchaft der chriſtlichen Gemeinde einzutreten, was nach V. 3. der Zweck des ganzen Schreibens iſt. Daher iſt denn auch die Lesart μετ' ἀλλήλων als die richtige dem μετ' αὐτοῦ, welche ſchon Clemens von Alexandrien und Tertullian kennen, vorzuziehen. Lücke hat bereits das Tautologiſche dieſer Lesart nachgewieſen, ſo wie das Unſtatthafte und dem johanneiſchen Sprachgebrauch Unangemeſſene, mit Auguſtin, Beza und Calvin μετ' ἀλλ. zu leſen, aber wie μετ' αὐτοῦ zu überſetzen. — ὡς αὐτός sc. θεός, V. 5. — ἐν τῷ φωτί erinnert an das πλήρωμα der Gnoſtiker. — καὶ τὸ αἷμα überſetzt Semler unrichtig durch namque. — Carpzov will zu ἁμαρτίας aus Hebr. 12, 1. εὐπεριστάτου ergänzen, was allerdings den Gedanken vervollſtändigt. Paulus, S. 124 — 149. giebt ſich aber eine unnütze Mühe zu beweiſen, daß hier keineswegs die ſpätere ſcholaſtiſche Lehre von einem Verſöhnungstode Chriſti enthalten ſei, der als Verſöhnungsopfer rein von Strafen des Sündigens mache. Denn ſo ſchwer ihm der dort allerdings verſuchte Beweis

fallen möchte, daß der ganze Begriff von Sühnopfer für Sünden nur heidnisch, nicht mosaisch, nicht prophetisch gewesen sei; so muß im Gegentheil behauptet werden, daß diese Worte nach hebräischer Anschauungsweise, eben so wie bei dem Apostel Paulus, von dem blutigen Tode Christi, als dem Hauptmomente seines Erlösungswerkes, zu verstehen seien, und daß in sofern hier schon der Keim zu jener, in der spätern Kirche nach bestimmten philosophischen Begriffen weiter ausgebildeten, Lehre sich vorfinde. Denn so wie in der paulinischen Lehre die δικαίωσις, ἀπολύτρωσις und ἄφεσις τ. ἁμαρτιῶν mit dem blutigen Tode Christi in Verbindung gesetzt wird, so macht hier Johannes in demselben Begriffszusammenhange, aber der alttestamentlichen Opfersymbolik verwandter, vgl. Hebr. 9, 14., die Reinigung von Sünden davon abhängig *). Wir würden daher Geist und Wesen des neutestamentlichen Christenthums gänzlich verkennen, und unsere, durch Philosophie und den Unterschied von achtzehn Jahrhunderten gewonnene, Begriffsanschauung demselben unterlegen, wenn wir mit Dr. Paulus eine solche Bedeutung der vorliegenden Worte läugneten; vgl. Offenb. 1, 5. 1 Petr. 1, 19.

V. 8. Die Worte ἐὰν — ἔχομεν geben hinlänglichen Aufschluß darüber, in welchem Sinne wir die vorhin erwähnte Reinigung von Sünden zu nehmen, und daß wir vielmehr an eine immerwährende Erlösungsbedürftigkeit zu denken haben (weshalb auch das Präsens καθαρίζει steht, denn es reinigt immerfort), die auch nach der Verkündigung des Evangeliums noch fortdauert; da wir nach derselben allerdings noch zu sündigen im Stande sind. Das Läugnen dieser Möglichkeit des Sündigens, wie Augusti bemerkt, war wahrscheinlich ein Irrthum, in den die damaligen Christen durch Mißverstehen solcher Lehren, wie sie z. B. der Galaterbrief vorträgt, häufig verfielen. Der Verfasser, der freilich nicht von dem Tadel ungenauer Begriffsscheidung, die zwischen V. 7. und 8. eine Art von Widerspruch bewirkt, freigesprochen werden darf, will daher offenbar hier dem Mißverstehen der aposto-

*) Vgl. Usteri, paulinischer Lehrbegriff, S. 61.

lischen Lehre von der reinigenden Gewalt des αἷμα Ἰησοῦ Χρ. entgegenarbeiten, als ob der Mensch ohne sein Zuthun durch den einmaligen Act des Todes Christi für immer von der Sünde befreit sei. Daher irren Grotius und Löffler, wenn sie diese Worte, sich auf das Perfectum ἡμαρτήκαμεν V. 10. stützend, auf die Zeit vor dem Evangelium beziehen, wo die selbstgefälligen, ihre eigene Sündhaftigkeit nicht erkennenden Menschen die Nothwendigkeit einer Erlösung überhaupt nicht gefühlt hätten; und Lücke bemerkt mit Recht, daß der Verfasser nur den gegenwärtigen sittlichen Zustand seiner Leser im Auge habe, zumal da er, in der ersten Person sprechend, sich überall mit einschließt. — ἀλήθεια ist weder mit Grotius studium veri, noch mit Andern die christliche Lehre, was allerdings johanneischer Sprachgebrach ist, sondern ganz allgemein wie V. 6. zu fassen.

V. 9. Ἐὰν ὁμολογ. wenn wir aber wahr sein wollen, so müssen wir auch bekennen, daß wir Sünden haben, worauf sie uns erlassen werden sollen; also empfiehlt der Verfasser ein reuiges Sündenbekenntniß; vgl. Jak. 5, 16. — Obgleich es zweifelhaft ist, ob die Worte πιστός ἐστι καὶ δίκαιος auf Gott oder auf Christus bezogen werden sollen, und obgleich Aussprüche wie Joh. 8, 21. 24. in Verbindung mit dem ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν des folgenden Verses auf letztern hinzudeuten scheinen, so dürfen wir doch kein Bedenken tragen, mit Carpzov, Lücke, Paulus, Grashof, diesen Ausspruch von Gott zu verstehen. Denn in der ganzen Stelle ist Gott das herrschende Subject von V. 5. an; ihm wird von Christus selbst Luk. 11, 4. das Vergeben der Sünde zugeschrieben, und von ihm gerade braucht das N. T. in Beziehung auf das Erlösungswerk die Ausdrücke πιστός 1 Kor. 1, 9. (vgl. 1 Kor. 10, 13.) und δίκαιος Röm. 1, 17. Treu, πιστός heißt aber Gott im A. wie im N. T., in sofern er seine Verheißungen, hier in Beziehung auf die Erlösung, erfüllt, vgl. Hebr. 8, 8. Da aber die Benennung δίκαιος mit der Sündenvergebung in Widerspruch zu stehen scheint, so will es Grotius wie das hebräische צַדִּיק durch bonus, Carpzov durch gratiosus übersetzen; was dem Sprachgebrauch des Johannes eben so zuwider ist, als wenn ältere Erklärer, wie

Calvin und Beza, es für δικαιῶν nehmen (vgl. Röm. 3, 26.). Lücke und Grashof halten πιστ. und δίκ. für synonym, ertheilen aber dem letztern eine weitere Bedeutung: er ist treu, weil er gerecht ist. Besser bezieht man mit Paulus δίκ. unmittelbar auf die vorangegangenen Worte ἐὰν ὁμολ. τ. ἁμάρ. ἡμῶν, in dem Sinn: Gott ist treu, indem er seine Verheißung der Sündenvergebung erfüllt, und gerecht, indem er sie nur gegen den erfüllt, der seine Sünden mit inniger Reue bekannt hat; denn in diesem Verse soll gerade die Reue als hinlänglicher Grund der Sündenvergebung dargestellt werden; vgl. Matth. 3, 2. — ἁμαρτίας erklärt Grotius falsch durch: peccata gravia vor dem Evangelium begangen, Drusius gerade umgekehrt durch peccata levia; es sind die Uebertretungen des göttlichen Gesetzes, ein verwandter Begriff von ἀδικία, die dem δίκαιος entgegen steht, und daher vor diesem weichen muß. Ueber den Unterschied, den Johannes zwischen ἁμαρτία und ἀδικία macht, s. das zu 5, 17. Gesagte. — ἵνα — ἁμαρτ. vgl. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14., bezieht sich, wie Lücke richtig bemerkt, mehr auf das Vergangene, καὶ καθ. — ἀδικίας mehr auf das Zukünftige; vgl. Hebr. 9, 22. Apstg. 15, 9.; Jak. 4, 8. wird das καθαρίζειν durch ἁγνίζειν erklärt.

V. 10. Wenn der Mensch behauptet, nicht gesündigt zu haben, d. h. nicht erlösungsbedürftig zu sein, so macht er Gott (αὐτὸν sc. θεόν) gewissermaßen zum Lügner (5, 10.), da dieser die Erlösung nicht ohne Grund (vgl. Joh. 3, 16.) veranstaltet hat, sondern um das Menschengeschlecht von der Sünde zu befreien; denn die ganze Heilsanstalt Gottes durch Christum hat gerade darin ihren Grund, daß alle Menschen vor Gott Sünder sind (Röm. 3, 23.), aber selbst nicht im Stande, sich von der Sünde loszumachen, 1 Joh. 3, 5. Zugleich wird die Ueberzeugung davon nur durch das Wort Gottes (λόγος αὐτοῦ, Joh. 5, 38. 8, 37.), das Evangelium gewonnen; und so konnte der Verfasser mit Recht sagen: wer seine Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit nicht erkennt, in dem ist nicht das Wort Gottes (vgl. Jak. 1, 21.), d. h. der hat die christliche Lehre nicht als Lebensprincip in sich aufgenommen.

## Kap. II.

V. 1. Der Ausdruck τεκνία berechtigt keineswegs zu der Behauptung, daß der Brief von Johannes in seinem hohen Alter verfaßt sei; darf aber auch nicht mit Hänlein, B. 3. S. 227. in der zu allgemeinen Bedeutung von Religionszöglingen aufgefaßt werden; er ist, wie Paulus schon sah (dessen Uebersetzung: ihr mir Aehnliche, freilich unrichtig ist), nichts als liebevolle Anrede. — ταῦτα s. 1, 4.; der Sinn ist: ich mache euch auf eure Sündhaftigkeit und die um euretwillen veranstaltete Erlösung aufmerksam, damit ihr fernerhin nicht mehr sündigt. Aber wenn es euch als schwachen Menschen doch nicht trotz eifrigen Strebens gelingt, euch ganz rein von Sünden zu erhalten, so habt ihr einen Fürsprecher bei Gott an Christo: eine Vorstellung, die, wie bereits Lücke bemerkt, aus der jüdischen Opfersymbolik entnommen, und Christum so darstellt, als wenn er, der einmal zur Erlösung und Versöhnung Berufene und seinem Wesen nach dazu Bestimmte, auch in seiner Erhöhung zum Vater (Röm. 8, 34.) dieses Versöhnungswerk fortsetzt; wodurch eben der Verfasser dem, später sogar kirchlichen, Irrthum vorbeugen will, als wäre die erlösende Thätigkeit Christi nur auf sein irdisches Leben beschränkt und durch den einen Act seines Todes abgeschlossen gewesen, da sie vielmehr eine ewige und für reuige Sünder immer fortdauernde sei, vgl. Hebr. 9, 24. (V. 2. καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου). — Auffallend ist es, daß Johannes, der im Evangelium Kap. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7. den heiligen Geist, welchen Christus den Jüngern zu senden verspricht, παράκλητος nennt, hier Christus selbst damit bezeichnet *); jedenfalls ein Beweis dafür, daß der Apostel in so schwankender Vorstellungsweise mit diesem Worte keinen

*) Doch bemerkt Paulus, S. 157. mit Recht, aus den Worten ἄλλον παράκλ. Joh. 14, 16. gehe hervor, daß Christus sich selbst schon als einen παράκλητος betrachtet haben müsse. Augusti, S. 193. und Olshausen, bibl. Comm. B. 2. S. 308. nehmen ohne hinlänglichen Grund einen verschiedenen Sprachgebrauch im Evangelium und diesem Briefe in Beziehung auf diesen Ausdruck an. Daß aber gar λόγος und πνεῦμα ἅγιον synonym seien, wie sie es allerdings noch in den Apokryphen des A. T. waren, läßt sich für das N. T. daraus nicht erweisen.

dogmatischen Begriff aussprechen wollte. Uebrigens haben Carpzov (exercit. in ep. ad Hebr. e Philone, p. 154.) und Lösner (observ. in N. T. e Philone, p. 496.) gezeigt, daß Philo den Hohenpriester als Fürsprecher für die Sünden des Volkes bei Gott παράκλητος nennt. — καὶ ἐάν „und wenn doch", vgl. Jak. 4, 3. — Grotius bezieht den Plural ἔχομεν falsch auf die Kirche, die für die Sünder bittet, wovon wenigstens in den Worten keine Andeutung liegt. δίκαιον erklärt er aber eben so unrichtig durch: bonus, wie Lücke durch: schuldlos (mit Berufung auf 1 Petr. 3, 18.). Christus heißt vielmehr deshalb hier der Gerechte, weil er nur für die wahrhaft reuigen Sünder ein Fürsprecher bei Gott ist, und diese genau von den scheinbar Reuigen unterscheidet. Paulus faßt die Stelle ganz falsch in dem Sinn auf: wenn ihr auch jetzt einmal aus Versehen sündigt, so braucht ihr doch nicht Sündopfer dafür zu bringen. Johannes denkt daran gar nicht; auch war diese Vorstellung den Heidenchristen, an die er schreibt, nicht geläufig, und eine Ermahnung, jüdischer Opferansicht zu entsagen, berührte sie als Nichtjuden nicht.

V. 2. Καί fassen wir in der Bedeutung von: auch ist er ja. — Paulus bezieht αὐτός falsch auf θεός, und übersetzt ἱλασμός durch: Ausübung des Erbarmens. Allein mit allen andern Auslegern nehmen auch wir hier Christus als Subject an, und nicht unrichtig behauptet Grotius, daß ἱλασμός nach hebräischer Sprachweise für ἱλαστήρ gesetzt sei. Paulus aber sucht vergebens zu läugnen, daß der Begriff von ἱλασμός sich auf das Versöhnungsamt Christi auf Erden, besonders auf seinen Tod (αἷμα 1, 7.) beziehe; dann auch nach Röm. 3, 25. Hebr. 2, 17. deutet dieser symbolische Ausdruck in jüdischer Anschauungsweise auf das Werk der Versöhnung und Friedenstiftung hin. — In den Worten οὐ περὶ — κόσμου finden wir weder mit Cyrillus einen Gegensatz zwischen Heiden und Juden, noch mit Lücke zwischen Christen und Nichtchristen überhaupt; sondern wir beziehen die Worte ἀλλὰ καὶ π. ὅλου τ. κόσμου auf zeitliche Verhältnisse und die ewige Dauer der erlösenden und versöhnenden Thätigkeit Christi, wie das schon im vorigen Verse angedeutet ist*). Eine Bekäm-

*) Aehnlich Augusti, S. 193.

pfung jüdischen oder christlichen Particularismus, die auch die neuern Exegeten hier gesucht haben, fällt daher ganz weg, die, wenn der Verfasser sich überhaupt an dieser Stelle dazu veranlaßt fand, mit bestimmtern Worten hätte geschehen müssen. Aber im Gegentheil lag dies gar nicht im Charakter des Johannes, der, wie auch Lücke eingesteht, in seinem christlichen Bewußtsein einen scharfen Unterschied zwischen Kindern Gottes und der Welt an andern Stellen dieses Briefes macht. περὶ ὅλου steht nach Winer, S. 482., für περὶ τῶν sc. ἁμαρτιῶν ὅλου τ. κ. Zur Erklärung für den ganzen Begriff dient übrigens der Ausdruck σωτὴρ τ. κόσμου 4, 14. Joh. 4, 42.

Der Inhalt von V. 3 — 29. zerfällt in zwei Abschnitte, deren erster von V. 3 — 11. zeigt, daß die wahre Erkenntniß Gottes und Gemeinschaft mit ihm im Halten seiner Gebote bestehe, die sich eigentlich alle in der Liebe vereinigen. In dem zweiten Abschnitt folgt eine Ermahnung, der Welt und weltlichem Treiben zu entsagen: bis V. 17., besonders da das Weltende nahe bevorstehe, was das Auftreten vieler Widerchristen beweise: bis V. 29. Der letzte Vers gehört dem Sinne nach zum Folgenden.

V. 3. führt den 1, 10. ausgesprochenen Gedanken weiter aus, und ist, dem Mißverständniß solcher Stellen wie Gal. 3, 13. Röm. 7, 4. begegnend, gegen das eingebildete, sittlich leere und thatenlose Christenthum gerichtet, das damals eine Verwirrung vieler Mitglieder der Gemeinde gewesen zu sein scheint; vgl. Jak. 2, 14. Jud. 4. — ἐν τούτῳ daran. — αὐτόν hier und in den folgenden Versen beziehen Luther, Grotius, Calov, Bengel, Semler auf Christus, als das zunächst vorhergehende Subject; besser verstehen wir mit Oekumenius, Erasmus, Calvin, Beza, Carpzov, Lücke, Paulus, Gott darunter, zumal da der Verfasser V. 6. ἐκεῖνος braucht, um auf Christus hinzuweisen. Auch wird der Zusammenhang, wie Lücke zeigt, durch jene Annahme zerrissen. — Mit Unrecht nehmen übrigens Carpzov und Lange für ἐγνώκαμεν hier und im folgenden Verse die Bedeutung von „lieben" in Anspruch, die auch Wahl und Bretschneider, mit Berufung auf das hebräische יָדַע, diesem Worte im

neuteſtamentlichen Sprachgebrauch zuertheilen. Denn ſchon Geſenius hat gezeigt, daß יָדַע dieſe Bedeutung nicht hat, und Lücke beweiſt, daß, wenn dies auch der Fall wäre, daſſelbe Wort an derſelben Stelle nicht in verſchiedener Bedeutung gebraucht worden ſein könnte; denn γινώσκομεν dürfen wir nicht anders als: erkennen, überſetzen. Auch würden wir die Schlußfolge aufheben, die der Verfaſſer im Folgenden dieſer Art beobachtet: aus der Erkenntniß Gottes folgt die Beobachtung ſeiner Gebote, aus der Beobachtung derſelben die Liebe zu ihm (ἀγάπη V. 5.). Aehnlich Grotius und Lücke.

V. 4. Daß dieſer Vers einen Seitenblick auf die Gnoſtiker enthalte, wie Bengel und Paulus meinen, ergiebt ſich wenigſtens nicht aus den Worten. — Einige Handſchriften haben nach λέγων noch ὅτι, was allerdings dem griechiſchen Sprachgebrauch angemeſſener iſt. Vgl. 1, 8.

V. 5. Ἀληθῶς blickt auf die Schlußworte des vorigen Verſes zurück. — ἀγάπη τοῦ θεοῦ faſſen die meiſten Erklärer dem johanneiſchen Sprachgebrauch zufolge als Liebe des Menſchen zu Gott; und wo τ. θεοῦ Genitiv des Subjects iſt, da zeigt Lücke, daß entweder der Zuſammenhang ein andrer iſt, wie 4, 9., oder näher Beſtimmendes dabei ſteht wie 4, 16. — τηρῇ τὸν λόγον wird erklärt durch die Worte des vorigen Verſes τ. ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν. Da der Verfaſſer hier an eine ideale Erfüllung des göttlichen Geſetzes denkt (hinter der freilich der Menſch zurückbleibt), ſo konnte er auch an eine ideale Liebe des Menſchen zu Gott denken. Und ſo iſt der Ausdruck τετελείωται gerechtfertigt, zu deſſen Erklärung, um ſeine ſcheinbare Anſtößigkeit fortzubringen, verſchiedene Verſuche gemacht ſind. Calov und Bengel wollen deshalb ἀγάπη τ. θεοῦ von der Liebe Gottes zu den Menſchen verſtehen, wogegen oben ſchon das Nöthige beigebracht iſt. Wenn aber Beza, Carpzov, Lange τετελ. in dem Sinn von „wirklich Statt finden" auffaſſen, ſo widerſprechen ſie nicht blos dem Sprachgebrauch des Johannes, ſondern des N. T. überhaupt, welches das Wort in keiner andern Bedeutung als des Vollendetſeins kennt. Paulus findet darin eine Anſpielung auf die Gnoſtiker, indem er das τελειοῦσθαι für einen Lieblingsausdruck derſelben erklärt. — ἐν

αὐτῷ ἐσμεν ein dem Johannes ſehr geläufiger Ausdruck, gleich ἐν τῷ φωτὶ περιπ. 1, 7. vgl. V. 10. Der Apoſtel Paulus gebraucht dafür ζῆν Gal. 2, 20.

V. 6. Um das Befolgen der göttlichen Gebote in beſtimmter, gewiſſermaßen concreter Geſtalt darzuſtellen, beruft ſich der Verfaſſer zuletzt noch auf das Beiſpiel Chriſti (ἐκεῖνος), der durch ſeinen Wandel zeigte, wie der Menſch Gott wohlgefalle (Joh. 8, 29.), und in ihm bleibe, Joh. 15, 10. — Der Ausdruck ἐν αὐτῷ μένειν darf mit Paulus für eine Steigerung des ἐν αὐτῷ εἶναι angeſehen werden; vgl. Joh. 15, 4. Ein dem des Heilandes ähnlicher Wandel wird nun zu dem Sein in Gott gefordert; vgl. 1 Petr. 2, 21. Matth. 22, 16. Joh. 14, 6.

V. 7. Für ἀγαπητοί (vgl. Jud. 3.) findet ſich die Lesart ἀδελφοί, die Paulus wenigſtens ohne hinlängliche kritiſche Gründe vorzieht. Uebrigens iſt es durchaus nicht nöthig, hier mit Roſenmüller einen Gegenſatz gegen falſche Apoſtel, oder mit Paulus gegen Magier, die neue, vom urſprünglichen Chriſtenthum abweichende Lehren verbreitet hätten, anzunehmen. Denn den Ausdruck ἐντολὴν, καινήν haben wir mit Hammond und Lücke auf das unmittelbar Vorhergehende und den λόγος V. 5. zu beziehen; daß ſich alſo der Sinn ergiebt: wenn ich euch ermahne Chriſto nachzuwandeln, ſo gebe ich euch durchaus kein neues Gebot, ſondern ich wiederhole nur das alte, das ihr, ſo lange ihr Chriſten ſeid, gehört habt, das Chriſtus ſelbſt ſchon ausgeſprochen hat. So erſcheint uns der Zuſatz ἡ ἐντολὴ ἡ παλ. — ἀπ' ἀρχῆς nicht tautologiſch, wofür Lange ihn ausgiebt, und wir faſſen den Ausdruck ἀπ' ἀρχῆς in ſeiner allein richtigen Bedeutung auf, indem wir mit Auguſtin, dem unter den Neuern Lücke und Paulus folgen, ihn auf den erſten Unterricht der Leſer im Chriſtenthum beziehen. Flacius, Beza, Grotius, Carpzov irren daher, wenn ſie hier ſchon an das Geſetz der Bruderliebe denken, das erſt V. 9. erwähnt wird, und den Gegenſatz des alten und neuen Geſetzes in dem A. und N. T. finden, von denen das erſtere dieſes Gebot überhaupt zuerſt gegeben, 3 Moſ. 19, 18., und das andere es beſtätigt habe, Joh. 13, 35. Freilich verſteht der Verfaſſer des zweiten johanneiſchen Briefes V. 5. dieſe

Worte schon eben so; allein abgesehen davon, daß diese Auslegung höchst gezwungen ist, und V. 7. und 8. dadurch aus dem Zusammenhange gerissen werden, so hat der Verfasser hier offenbar noch als Fortsetzung von V. 5. eine allgemeine Ansicht über das Christenthum aufstellen wollen, die er erst V. 9. in einem bestimmten Beispiele anwendet. Die Worte ἀπ' ἀρχῆς am Schlusse des Verses, die in einigen guten Handschriften fehlen, hat Griesbach mit Recht im Texte behalten.

V. 8. *Πάλιν* „und doch"; ähnlich Grotius; de Wette's Uebersetzung: wiederum, ist unklar. — Bengel erklärt die Worte πάλιν — ὑμῖν so, daß Johannes jetzt zum ersten Male dies Gebot seinen Lesern schriftlich mittheile, da sie es früher nur immer mündlich vernommen hätten (ἠκούσατε V. 7.), und in sofern es neu nennen könne. Lücke und nach ihm Grashof: weil der Mensch auch die ältesten Gebote leicht vergißt, und sie ihm daher neu sind, sobald er daran erinnert wird; ähnlich Paulus. Knapp: weil das Neue am meisten reizt, und neue Gesetze am ersten gehalten werden. Alle diese Auslegungen sind unstatthaft; offenbar nimmt der Verfasser auf bestimmte Vorfälle in der Gemeinde Rücksicht; er prägt seinen Lesern Liebe und Verträglichkeit ein, vgl. 4, 7—11., weil schon damals Streit und Zanksucht ein häufiger Fehler der Christen war, s. Jak. 4, 1. 2., und daher sagt er: dieses Gebot ist alt, ihr habt es von Anfang eurer Bekehrung an gehört, und doch ist es leider für euch etwas Neues, ich schreibe es euch als ein neues Gebot, da ihr es bis jetzt schlecht befolgt habt. Aehnlich Carpzov, der aber im Folgenden irrt, indem er mit Oekumenius ἐν αὐτῷ für ἐν ἑαυτῷ nimmt. Morus erklärt nicht minder willkürlich ἀληθές für ἀληθῶς. — Lange will das Neutrum ὅ für das Masculinum nehmen; und Grotius, der einen Gegensatz des A. und N. T. hier annimmt, scheitert mit seiner Auslegung: was in ihm, in Christo, wahr war und in euch sein sollte, — eben so, wie diejenigen, die den vorigen Vers von dem der menschlichen Natur angebornen Liebestriebe verstehen. Auch Knapp und Lücke fassen die Stelle nicht richtig auf, indem sie übersetzen: welches Gebot sich bewährt (ἐστιν ἀληθές) in Christo und in euch. Denn wenn auch die von Knapp gegebene Auflösung: πάλιν (ὡς) ἐντ.

καινὴν γρ. ὑμῖν (τοῦτο) ὅ ἐστ. zu billigen iſt, wodurch das ὅ ſich auf den ganzen vorhergegebenen Satz bezieht; ſo iſt doch die Ueberſetzung von ἀληθές „bewährt", die freilich auch de Wette hat, willkürlich, und die Beziehung des ἐν αὐτῷ auf Χριστόν V. 1. zu weit. Daher verſtehen wir mit Paulus unter αὐτῷ Gott, der hier überall das herrſchende Subject iſt, und bekommen den Sinn: ich ſchreibe es euch als ein neues Gebot, was in Gott wahr iſt, d. h. in Gott ſeinen Grund hat, und in uns, d. h. im Menſchen ſich als wahr bekundet; es iſt dabei gleichgültig, ob ἐν ὑμῖν (was Griesbach in den Text aufgenommen hat) oder ἐν ἡμῖν (was der cod. alex. hat) geleſen wird, da der Gedanke ganz allgemein ausgeſprochen iſt, ſo daß, wenn der Apoſtel auch ἐν ὑμῖν ſagt, er ſich darunter mit verſteht; wie er häufig in dieſer Weiſe auch geradezu mit dem Gebrauch der erſten und zweiten Perſon wechſelt, vgl. V. 28. — Die Behauptung der Wahrheit dieſes Gebotes beweiſt der Verfaſſer durch die Erfahrung, daß die Finſterniß des Irrthums und der Sünde, worin die Leſer vor ihrer Bekehrung befangen geweſen, bereits verſchwinde, und das Licht einer beſſern Erkenntniß und eines reinern Lebenswandels ſchon unter ihnen leuchte, vgl. 1, 5. 6. Röm. 13, 12. Grotius, der bekanntlich annimmt, daß der Brief an Judenchriſten geſchrieben ſei, verſteht fälſchlich und gegen den johanneiſchen Sprachgebrauch σκοτία von der Zeit des moſaiſchen Geſetzes und φῶς von der chriſtlichen Offenbarung. — παράγεται, das ſonſt im N. T. als Activum in intranſitiver Bedeutung vorkommt, braucht Johannes als Medium, vgl. 2, 17.

V. 9. Die Liebe, die nach Chriſti eigenen Worten ſein Hauptgebot iſt, Joh. 13, 34., und auch ſonſt im N. T. dafür angeſehen wird, Gal. 5, 14. Kol. 3, 14., macht bei Johannes ſo ſehr das Weſen des Chriſtenthums und des chriſtlichen Lichtlebens aus, daß er denjenigen, der ſie nicht ausübt, für außerhalb des Chriſtenthums ſtehend erklärt. Denn der Haß, der Gegenſatz der Liebe, iſt auch nach Paulus, Röm. 1, 29. Tit. 3, 3. Weſen des Nichtchriſten. Daher darf μισῶν hier auch nicht in der beſchönigenden Bedeutung von „vernachläſſigen" aufgefaßt werden; da offenbar Haß und

Liebe sich hier so entgegenstehen sollen, wie Finsterniß und Licht. — Daß unter ἀδελφόν Mitchristen, Mitglieder der Gemeinde gemeint seien, macht der Ton des ganzen Schreibens wahrscheinlich, das innere Verhältnisse der christlichen Gemeinde im Auge hat; daher darf es nicht allgemein für τὸν πλησίον genommen werden, wie auch Lücke bemerkt. — ἕως ἄρτι adhuc, nur noch; Joh. 5, 17.

V. 10. Da der Verfasser zu Christen spricht, so kann er mit Recht sagen ἐν τ. φωτὶ μένει, da sie schon im Lichte sind. — Zu den Worten καὶ σκάνδ. — ἔστιν vergleicht Grotius Ps. 119, 165., und wir dürfen mit Carpzov unsre Stelle für eine Anspielung auf die alttestamentliche nach der alexandrinischen Uebersetzung halten. Die Bedeutung von σκάνδαλον ergiebt sich so aus dem hebräischen מִכְשׁוֹל. Besser als Lücke's, Bretschneiders und de Wette's Uebersetzung: für den giebt es keinen Anstoß, scheint es aber zu sein, die Worte in dem Sinn aufzufassen: in ihm ist kein Anstoß für die andern; denn der von Haß Erfüllte, folglich in der Finsterniß Wandelnde ist ein Anstoß für die andern Mitglieder der Gemeinde, die im Lichte leben; so Matth. 16, 23.

V. 11. Der Ausdruck περιπατεῖ entspricht dem μένει V. 10., und bezeichnet das Verharren in Finsterniß; daher sind die von Grotius und Lücke gegebenen Erklärungen nicht zu billigen. — Die Worte οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει (Joh. 3, 8.) dienen nur zur weitern Ausführung des Bildes der σκοτία, und wenn Lücke behauptet, daß sie dem σκάνδ. ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν entsprächen, so thut er dies nur seiner von uns bereits getadelten Auffassung dieser Worte zu Liebe. — Der Schluß ὅτι ἡ σκοτία u. s. w. giebt den Grund des ganzen Ausspruchs an: der Hassende irrt in Finsterniß, weil diese ihn blendet, und muß in seiner bildlichen Rede genau mit den vorhergegangenen Worten οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει verbunden werden. Dies scheint Lücke zu übersehen. Vgl. übrigens Joh. 11, 9. 10.

V. 12. Griesbach zieht mit Recht die Lesarten γράφω und τεκνία den weniger verbürgten ἔγραψα und παιδία

vor. — ἀφέωνται erklärt Winer, S. 74. nach dem Vorgange des Etymologicum magnum für das Präteritum statt ἀφεῖνται. — Daß ὅτι den Grund angeben soll, leidet keinen Zweifel, aber γράφω darf weder mit Carpzov auf V. 15., noch mit Lücke auf alles noch zu Schreibende oder auf das bereits Geschriebene bezogen werden. Der Verfasser denkt offenbar an diesen ganzen Brief überhaupt, in dem Sinn: ich schreibe euch, weil wir κοινωνίαν ἔχομεν 1, 7., und wir, ich sowohl als ihr, das Bewußtsein in uns tragen, daß uns die Sünden erlassen sind; wäre dies nicht der Fall, so wäre es auch nicht möglich, daß ihr im Lichte wandeln könnt V. 10., und es wäre unnütz, daß ich an euch schriebe, da nur dieses Bewußtsein euch bewegen kann, meinen Ermahnungen zu folgen. — Der Ausdruck ἀφέωνται — αὐτοῦ entspricht dem τὸ αἷμα — ἁμαρτίας 1, 7. vgl. 4, 10. διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ übersetzen wir nicht mit Lücke und Grashof: um seines Namens willen, sondern mit Luther und de Wette: durch seinen Namen; auch 5, 13. wird nur der Glaube an den Namen Christi verlangt, der nichts anderes bedeuten kann, als seine Messiaswürde, vgl. V. 22. Durch diese, durch das Versöhnungsamt Christi (παράκλητος V. 1.) d. h. durch das Blut, was er für uns vergossen (1, 7.), und das für uns dahingegebene Leben (3, 16.) sind wir von der Strafe der Sünde befreit worden. So ist die Vorstellung des Johannes übereinstimmend mit der des Apostel Paulus Kol. 1, 14. 20.

V. 13. Der Verfasser erweitert den V. 12. ausgesprochenen Gedanken, und läßt sich noch bestimmter darüber aus, weshalb es ihm überhaupt verlohne, dieses Schreiben abzufassen. Er redet seine Leser an, und theilt sie dabei nach dem Alter in zwei Abtheilungen, in πατέρες und νεανίσκοι, worauf er beide unter der ihm geläufigen liebevollen Anrede παιδία (vgl. V. 18. und τεκνία V. 12.) wieder in einem Begriff zusammenfaßt. Denn daß παιδία nicht die dritte Altersstufe der Kinder, wie Carpzov meint, bezeichnen soll, haben schon Lücke*) und Paulus bewiesen; Jo-

*) Der, freilich sonst in der ganzen Ansicht über diese Stelle von der hier gegebenen abweichend, dies auch aus der Symmetrie des dreimaligen

hannes schreibt nicht für Kinder. Aber eben so wenig sind alle drei Ausdrücke bildliche Bezeichnungen verschiedener Stufen christlicher Erkenntniß, wie ältere Ausleger vermuthen; eine solche Stufenfolge beobachtet der Verfasser erst in dem, was er von ihnen aussagt. Denn den Aeltesten in der Gemeinde, den πατέρες, theilt er den höchsten Grad christlicher Ausbildung zu, nämlich die Erkenntniß dessen, der von Anfang war. Dies geht offenbar auf den Logos und die Theorie, die Johannes über diesen im Briefe sowohl 1, 1. als im Evangelium 1, 1. aufstellt. Daher irren diejenigen, die diese Worte auf Gott beziehen, da dieser noch besonders in den Worten ἐγνώκατε τὸν πατέρα erwähnt wird, oder von einer persönlichen Bekanntschaft mit Jesu verstehen. Auch der Gegensatz zu dem folgenden πονηρόν fordert die von uns gebilligte Auffassung. Denn πονηρός ist auch nach johanneischem Sprachgebrauch der Teufel, vgl. 3, 12. 5, 18. 19. (vgl. 3, 8.) Joh. 17, 15., der überall als Gegner Christi im N. T. auftritt. Er ist nach der Ansicht des Johannes ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh. 12, 31.; wer nun in das Christenthum eintreten will, muß die Welt überwinden, V. 15., wer diese überwindet, besiegt zugleich den Teufel. Dies ist das erste Erforderniß für den Christen und der erste, geringere Grad christlicher Bildung als die weit höhere Erkenntniß des Logos; daher wird jener niedere Grad den jüngern Mitgliedern der Gemeinde zugeschrieben. Beiden Theilen gemeinschaftlich wird aber zuletzt die ganz allgemeine Erkenntniß Gottes, des Vaters, zuertheilt, die kein wesentliches Stück der christlichen Bildung ausmacht, da sie schon den Juden und Heiden angehörte (Röm. 2.), und daher tiefer als die Ueberwindung der Welt und die Erkenntniß des Logos steht; die aber doch als nothwendige Bedingung derselben (denn sie muß allerdings ihr vorausgehen) hier erwähnt werden mußte. So fällt auch der Grund weg, daß die Bezeichnung Gottes als Vater unter παιδία uner-

---

γράφω V. 12. und in unserm Verse und des ἔγραψα V. 13. und 14. zu beweisen sucht; denn er liest V. 13. statt γράφω ὑμῖν παιδιά aus einigen Handschriften ἔγραψα ὑμῖν π. ς so auch Paulus. Allein solche Absichtlichkeit, wie sie diese Meinung voraussetzt, dürfen wir bei einem so einfachen Schriftsteller wie Johannes nicht suchen.

wachsene Kinder zu verstehen nöthige. Vgl. Joel 3, 1 Apstg. 2, 17.

V. 14. Das Perfectum ἔγραψα erklärt Michaelis von einem frühern, verloren gegangenen Briefe, Whiston und Lange von dem Evangelium. Auch hier dürfen wir solche Absichtlichkeit dem Verfasser nicht unterlegen, der auch an andern Stellen 2, 21. 26. 5, 3. mit dem Tempus wechselt; wie das jeder ungeübte und ungebildete Schriftsteller thut, der die Sprache des gewöhnlichen Lebens schreibt. Auch die Wiederholung des schon V. 13. Gesagten darf uns deshalb nicht auffallen (vgl. 1, 1. 3.), da sie recht gut, wie Lücke annimmt, des größern Nachdrucks wegen geschehen sein kann. Wir fassen demnach mit Beziehung auf das Vorige das ἔγραψα in der Art: wie gesagt, habe ich euch also geschrieben, und verwerfen unbedingt den Ausweg, den Calvin und Wall zur Ueberwindung dieser Schwierigkeiten einschlagen, welche ohne hinlängliche kritische Gründe den ganzen Vers für eingeschoben erklären. Auch Schultheß a. a. O. hält aus Mißverständniß der ganzen Stelle nicht blos diesen, sondern auch den vorigen Vers für unächt. — ὅτι ἰσχ. ἐστε (vgl. στερεοὶ τῇ πίστει 1 Petr. 5, 9.), weil ihr den Verführungen widersteht. Daß Johannes dabei vorzüglich die Irrlehrer im Sinne hat, gegen die er späterhin V. 18. geradezu sich ausspricht, beweisen die zur nähern Bestimmung hinzugefügten Worte καὶ ὁ λόγος — μένει vgl. 1, 10., deren Bedeutung ist: und ihr der reinen, unverfälschten Lehre des Evangeliums treu bleibt.

V. 15. Der am Schlusse des vorigen Verses ausgesprochene Gedanke νενικήκατε τ. πονηρόν wird hier weiter ausgeführt: ihr habt den Bösen überwunden, darum liebet nicht die Welt, d. h. verfallt nicht wieder in die Gewalt jenes siegreich von euch Ueberwundenen. — κόσμος bezeichnet, wie Paulus richtig bemerkt, im N. T. den Weltzustand, nicht in physischer sondern in moralischer Hinsicht. Da dieser gewöhnlich dem göttlichen Willen entgegen ist, so setzt auch hier Johannes κόσμος und θεός V. 17. einander gegenüber, als σκοτία und φῶς. Wer daher den einen liebt, kann den andern nicht lieben, und zwar ist hier, wie Lücke bemerkt,

von Principien der Liebe die Rede. Mit Unrecht bezieht demnach Lange diesen Ausdruck auf das Heidenthum, das der johanneische Sprachgebrauch allerdings auch unter κόσμος versteht, hier aber wegen der Erklärung, die der Verfasser selbst V. 16. von dem Worte giebt, nicht zulässig ist; vgl. Jak. 1, 27. Daß Johannes dies Wort in verschiedener Bedeutung braucht, zeigt auch die Stelle 2, 2.

V. 16. Auch Paulus spricht Tit. 2, 12. von ἐπιθυμίαι κοσμικαί, von denen hier der Verfasser beispielsweise drei anführt, die er vielleicht für die Hauptbegierden hielt. — σάρξ ist im N. T. das sinnliche Princip im Menschen; σαρκός muß wegen ὀφθαλμῶν als Genitiv des Subjects genommen werden; Petrus kennt σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι 1 Petr. 2, 11. vgl. Gal. 5, 16. Jak. 1, 14. — Die ἐπιθυμίαι ὀφθαλμῶν Augenlust, wie Luther und de Wette richtig übersetzen, sind gewissermaßen das Werkzeug der σάρξ, vgl. Matth. 5, 29.; ähnlich Lücke; Carpzov und Paulus verstehen fälschlich Habsucht darunter; denn wenn diese Bedeutung sich auch aus dem neutestamentlichen Sprachgebrauch rechtfertigen läßt, so ist doch hier der Verfasser weit davon entfernt, sich so ins Einzelne einzulassen. Mehr für sich hätte noch Augustin, der die Lust an heidnischen Schauspielen darin findet. Eben so unrichtig erklärt Grotius ἐπιθ. τ. σαρκ. für Wollust und ἀλαζονεία τοῦ βίου für Ehrsucht. Denn βίος ist bei Johannes das äußere, sinnliche Leben, 3, 17., daher ἀλαζ. τ. β. Ueppigkeit des Lebens. Johannes beobachtet hier offenbar eine bestimmte Folgereihe von Ursache, Mittel und Wirkung, indem er es veranschaulichen will, wie aus der bösen Lust des Fleisches vermöge der Augenlust die Ueppigkeit des Lebens entspringt, gegen die er als Zeitgenosse eines Nero und Vitellius Veranlassung genug hatte sich zu äußern. Daß dies übrigens als nähere Bestimmung des πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ zu fassen ist, unterliegt keinem Zweifel, und wir brauchen daher die Parenthese nicht, die Lücke vorschlägt.

V. 17. Κόσμος παράγεται ist parallel dem σκοτία παράγ. V. 8. — ἐπιθ. αὐτοῦ nicht Liebe zur Welt, wie Paulus will, sondern Lust der Welt in abstracto, wie schon Carpzov bemerkt. — ὁ δὲ ποιῶν — μένει εἰς

τ. αἰῶνα, d. h. gelangt zum ewigen Leben, weil er ἐκ τοῦ πατρός ist, vgl. Joh. 14, 6. 16. Johannes macht hier einen metaphysischen Schluß: von dem Ewigen kann nur Ewiges abstammen, daher wer von Gott, dem ewigen ist, der dauert ewig. Ganz falsch übersetzt Paulus: der bleibt in der nämlichen Gemüthsrichtung. Einige Uebersetzungen fügen noch zum Schluß hinzu: quomodo et deus manet in aeternum.

V. 18. Wir wiederholen nicht das bereits zu Jak. 5, 7. und Jud. 18. Gesagte; auch Johannes bewegt sich hier ganz in den apostolischen Ansichten über die Wiederkunft Christi; denn daß die ἐσχάτη ὥρα (gleich ἐσχάτη ἡμέρα Joh. 6, 39. 11, 24. 12, 48.) auf die παρουσία Χρ. hindeutet, ist aus V. 28. klar; in sofern man diese nun in Zusammenhang mit der Zerstörung Jerusalems dachte, hat Grotius allerdings recht, hier eine Anspielung auf diese bevorstehende Begebenheit zu finden. Und da uns die Abfassungszeit dieses Briefes nicht bekannt ist, so kann diese Behauptung höchstens als unwahrscheinlich dargestellt, nie aber widerlegt werden, was Lücke zu thun sich bemüht. Jedenfalls aber irren Schöttgen und Carpzov *), wenn sie ἐσχ. ὥρα ganz allgemein nur für καιρὸς χαλεπός nehmen; vgl. 2 Tim. 3, 1. Das Bevorstehn der Wiederkunft Christi beweist der Verfasser nun aus dem Auftreten der ἀντίχριστοι πολλοί. — Wollen wir das ἠκούσατε wörtlich auffassen, so können wir es auf Matth. 24, 11. 24. oder 1 Tim. 4, 1. beziehen (vgl. Matth. 5, 21. 27.) — Daß übrigens ὁ ἀντίχριστος Collectivbegriff ist, ergiebt sich aus den gleich darauf folgenden Worten καὶ νῦν ἀντίχρ. πολλοί; doch liegt ihm der Begriff eines widerchristlichen Princips zum Grunde, das freilich noch nicht zu einer bestimmten Persönlichkeit ausgebildet war; vgl. Paulus, S. 184. Der paulinische ἀντικείμενος 2 Thess. 2, 3. darf als ein außerhalb des Christenthums stehender, wie auch schon Lücke und Paulus bemerken, hier nicht zur Erklärung angewandt werden, da der ἀντίχριστος nach V. 19. aus dem Christenthum selbst hervorgehen soll. Daß Grotius mit Unrecht an Bar Kochba denkt, hat bereits Calov bewie-

*) Auch Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 441.

sen. Auch beruht es auf bloßer Willkür, wenn andere Erklärer das Gesagte auf Nikolaiten, Nazaräer, Ebioniten, Cerinthianer beziehen; daß das Urchristenthum an der Krankheit der Irrlehrer kränkelte, sehen wir aus jedem Briefe der neutestamentlichen Sammlung, allein ein vergebliches Bemühen bleibt es, sie nach den in der Geschichte der Kirche bekannt gewordenen Ketzernamen näher bestimmen zu wollen.

V. 19. Der Verfasser unterscheidet hier genau inneres, wahres und bloß äußeres, scheinbares Christenthum; daher ist diese Stelle sehr wichtig für die Bestimmung des johanneischen Begriffs von εἶναι ἐκ, was hier die Bedeutung hat: sie waren nicht von gleichem Wesen mit uns, vgl. Joh. 8, 42.*). Zugleich ergiebt sich aus dem Gegensatze, daß die Worte ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον nicht auf das Judenthum, aus dem diese Irrlehrer hervorgegangen wären, zu beziehen sind: eine Ansicht, die auch durch das folgende μεμενήκεισαν widerlegt wird. — εἰ γὰρ — μεθ' ἡμῶν „wenn sie die wahre Gemeinschaft mit uns gehabt hätten", vgl. 1, 3. 6. — Vor ἵνα φαν. ergänzen wir nicht mit Lücke τοῦτο ἐγένετο, sondern aus dem Vorigen ἐξῆλθον, was wahrscheinlich dem Verfasser noch vorschwebte, als er diese Worte niederschrieb. — ὅτι οὐκ — ἡμῶν daß nicht alle, die sich Christen nennen, Christen sind; auch dieser Schluß und besonders das πάντες deutet darauf hin, daß oben ebenfalls nur Christen zu verstehen sind, vgl. Apstg. 20, 30.

V. 20. Καί steht adversativ. — χρίσμα soll einen Gegensatz zu ἀντίχριστοι V. 18. bilden mit Anspielung auf den Namen der Χριστιανοί, so daß sich der Sinn ergiebt: im Gegensatz zu den Feinden des Gesalbten habt ihr aber die Salbung, d. h. seid ihr Freunde desselben, wahre Bekenner des Messias; vgl. 2 Kor. 1, 21. Daß daher weder an das Salben der Athleten zum Kampfe, noch mit Bretschneider, lex. s. v., an die Sitte, den Täufling mit Oel zu salben, die viel spätern Ursprunges, zu denken ist, leidet keinen Zweifel. — ἀπὸ τοῦ ἁγίου erklären wir weder mit Lücke

*) Aus der Vergleichung dieser Stellen ergiebt sich das wichtige Resultat, daß Christus selbst nach der Darstellung des Johannes sich nicht Wesenseinheit mit Gott zuschreibt.

vom heiligen Geiſt, noch mit Paulus *) von Chriſto, da keine Beiſpiele ſich vorfinden, daß ὁ ἅγιος allein eines von beiden im N. T. bezeichnet; ſondern wir verſtehen mit Roſenmüller Gott darunter, der auch im A. T. הַקָּדוֹשׁ (vgl. 1 Petr. 1, 15.) heißt, und nach Joh. 14, 26. den παράκλητος ſendet, der ὑμᾶς διδάξει πάντα, welche Worte eine Parallele zu dem Schluſſe unſeres Verſes bilden. Dafür ſpricht nicht blos das ἀπό, ſondern auch jene bereits angeführte pauliniſche Stelle, die auch, wie hier, die Salbung der Chriſten von Gott ausgehen läßt. Dem ganzen Ausſpruch liegt die Vorſtellung zum Grunde, daß die Bekenner Chriſti, die die von Gott ihnen zur Heiligung veranſtaltete Heilsordnung annehmen, an der Salbung deſſelben als Meſſias Theil haben, vgl. Apſtg. 10, 38. In Folge deſſen konnte der Verfaſſer auch ſagen: καὶ οἴδατε πάντα vgl. Joh. 14, 26. 16, 7 — 13., ſo daß wir den Sinn bekommen: ihr ſeid als Chriſten von der Wahrheit belehrt worden, und wiſſet alles, was euch in religiöſer Beziehung nöthig iſt zu wiſſen, daher braucht ihr nicht auf die Reden jener Irrlehrer, ἀντίχριστοι, zu hören; denn der Gegenſatz, der gegen dieſe auch in dieſen Worten liegt, darf nicht überſehn werden. Die Beziehung von πάντα als accus. masc. auf ἀντίχριστος V. 18. iſt unſtatthaft.

V. 21. Οὐκ ἔγρ. ὑμῖν darf nicht mit Lücke allein auf die Irrlehrer bezogen werden, ſondern geht auf das ganze vorliegende Schreiben. So ergäbe ſich der Sinn: ich habe mir aber nicht vorgenommen, an euch zu ſchreiben, weil ihr die Wahrheit noch nicht kennt, ſondern gerade weil ihr ſie kennt. Johannes will ſagen, daß er an ſolche ſchreibe, die bereits Chriſten ſind, und daher über Vieles ſich weiter nicht auslaſſe, was er ſonſt genauer abhandeln müßte, wenn er an noch nicht Bekehrte ſchriebe, daß daher überhaupt der Charakter ſeines Briefes weniger belehrend als ermahnend ſei. — Zu den Worten καὶ ὅτι πᾶν — οὐκ ἔστι ergänzen

*) Der aber in der Erklärung der parallelen Stellen V. 27., wo er das χρίσμα von Gott herleitet, mit ſich ſelbſt im Widerſpruch zu ſtehen ſcheint. Schultheß's Erklärung a. a. O., daß dazu ἔλαιον שֶׁמֶן aus 2 Moſ. 30 25. zu ergänzen ſei, verdient kaum der Erwähnung.

wir nicht mit Carpzov οἴδαμεν, da der Verfasser vielmehr den Schluß machen will, den Paulus ganz verkennt: weil Irrthum und Wahrheit mit einander nicht verwandt sind, sondern vielmehr einander gegenüber stehen, so könnt ihr, die ihr die Wahrheit habt, nicht in Irrthum verfallen; welcher Gedanke zur Vervollständigung zu ergänzen ist. ἀλήθεια das Evangelium, wie Gal. 2, 5. 14. Kol. 1, 5., dient zur nähern Bestimmung des πάντα V. 20.

V. 22. Der Verfasser erklärt durch das concretum ψεύστης (vgl. V. 4.) den Begriff von ψεῦδος V. 21., und unterscheidet den bloßen ψεύστης vom ἀντίχριστος dadurch, daß er den erstern nur die Messiaswürde Jesu, den letztern aber diese und Gott selbst als den Vater läugnen läßt. Lücke und Paulus erklären daher die Stelle falsch, weil sie diesen feinen Unterschied ganz übersehen, wodurch der ἀντίχριστος als im höchsten Grade des ψεῦδος sich befindend dargestellt werden soll. Ob der Verfasser hier eine falsche Ansicht vom Antichrist, und zwar die blos politische, wie Lücke meint, berücksichtige, ergiebt sich wenigstens aus den Worten nicht.

V. 23. Wie nahe aber ein ψεύστης und ἀντίχριστος mit einander verwandt sind, zeigt der Verfasser dadurch, daß er die Behauptung aufstellt: wer den Sohn, d. h. die Messiaswürde Jesu läugne, habe auch den Vater nicht, d. h. kenne auch Gott in seinem Verhältniß zum Messias nicht; und überläßt dem Leser den Schluß zu machen, daß vom Nichthaben zum bestimmt ausgesprochenen Läugnen Gottes, von jenem blos negativen Gefühl zu dem positiven Gedanken ein kleiner Schritt sei; und der bloße Lügner leicht ein Antichrist werden könne, vgl. 4, 3. Der als Bejahung denselben, als Verneinung ausgesprochenen, Gedanken wiederholende Satz ὁ ὁμολογῶν — ἔχει, der in älteren Ausgaben fehlt, ist der Weise des Johannes ganz angemessen, und daher auf Grund guter Handschriften in den Text aufgenommen worden; vgl. 4, 15. (Joh. 1, 18. 14, 6.).

V. 24. Gegen alles Irrwesen der beschriebenen Art schützt die Treue gegen das Evangelium, vgl. V. 14. —

ὑμεῖς οὖν darf weder mit Paulus als nominativus absolutus genommen werden, noch finden wir eine Vermischung zweier Constructionen in diesem Satze, wie Lücke will; alle Schwierigkeit löst sich einfach, wenn wir die Worte so nehmen, als wenn sie gestellt wären: ὃ ὑμεῖς οὖν ἠκ. ἀπ' ἀρχῆς, von dem Augenblick eurer Bekehrung an. Der Verfasser meint die vor Allem den Christen eingeprägte Lehre, daß Jesus der Messias sei, vielleicht mit Beziehung auf Joh. 17, 3. — Zu ὑμεῖς — μενεῖτε vgl. Joh. 14, 6.

V. 25. Αὕτη bezieht sich nicht, wie Lücke will und Grashof und de Wette übersetzen, auf das Folgende, sondern auf das Vorhergehende, und zwar gerade deshalb, weil ἐπαγγελία Verheißung bedeutet; denn das Bleiben im Sohne und im Vater ist gerade die von Christo seinen Bekennern gegebene Verheißung, wenn sie seiner Lehre treu bleiben, wodurch sie dann als nothwendige Folge das ewige Leben erlangen; Joh. 12, 44. 46. 50. 20, 31. So erscheinen die Worte τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον als Apposition, wofür sie auch Winer, S. 302. erklärt.

V. 26. Ἔγραψα erklärt hier, wie oben, Paulus mit Recht für das briefliche Präteritum. Uebrigens endigt hier der Verfasser seine Rede gegen die Irrlehrer, und nimmt die die V. 24. ausgesprochene Ermahnung wieder auf.

V. 27. Der im vorigen Verse ausgesprochene Gedanke wird weiter ausgeführt, daß der Verfasser jener Irrlehrer wegen dies gesagt habe, nicht der Leser wegen, die ja die Salbung empfangen hätten, und daher keiner weitern Belehrung bedürften; Andere beziehen das Gesagte auf die Belehrungen, die jene Irrlehrer ihnen zu geben bemüht waren, was wegen V. 26. vielleicht weniger passend ist. — καὶ ὑμεῖς entweder: was euch betrifft (so Paulus); oder wir fassen τὸ χρ. — ἀπ' αὐτοῦ als Zwischensatz, und verbinden καὶ ὑμεῖς mit καὶ οὐ χρείαν ἔχ. „und ihr habt auch nicht nöthig, euch belehren zu lassen, denn ihr habt ja die Weihe, τὸ χρίσμα V. 20., erhalten." — Im Folgenden bilden die Worte ἀλλ' ὡς — ὑμᾶς den Vordersatz und μενεῖτε ἐν αὐτῷ den Nachsatz. — Zu ἀλλ' ὡς — περὶ

πάντων vgl. V. 20. Joh. 14, 26. — καὶ ἀληθές — ψεῦδος ist Appoſition zu χρίσμα, und de Wette bezieht es fälſchlich auf πάντων. — Die Worte καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς nimmt Lücke mit Unrecht für eine Reaſſumtion des Vorigen, ſo wie Winer, S. 493. falſch einen beſondern Nachdruck in ihnen findet. Auf die richtige Auffaſſung führt die genaue Beobachtung des verſchiedenen Tempus in διδάσκει und ἐδίδαξεν, womit der Verfaſſer die einſt geſchehene und die immer noch fortdauernde Belehrung des χρίσμα bezeichnen will: wie es euch noch belehrt und wie es euch zuerſt belehrt hat; ein correcterer Schriftſteller würde allerdings die die Vergangenheit bezeichnende Form vorausgeſtellt haben. Jedoch iſt auch Carpzovs Erklärung nicht zu verwerfen, der ſchon bei καὶ καθώς den Nachſatz beginnt. — Zu μένειτε ἐν αὐτῷ, sc. Χριστῷ wegen des folgenden Verſes, vgl. V. 24.; bedeutende Handſchriften leſen μένετε, wahrſcheinlich durch V. 28. verleitet.

V. 28. Der Verfaſſer bezieht ſich wieder auf V. 18. zurück, und alles dazwiſchen Geſagte zuſammenfaſſend knüpft er mit καὶ νῦν an, was wir durch: und ſo bleibet denn u. ſ. w. überſetzen. Paulus falſch: „auch ſchon jetzt", im Gegenſatze zu der Lehre der Magier, daß die Geiſter erſt nach dem Tode in das Lichtreich ſich aufſchwingen würden. — φανερωθῇ bezieht ſich auf die Erſcheinung Chriſti zum Gericht, was durch die Schlußworte ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ beſtätigt wird. — αἰσχυνθ. ἀπ' αὐτοῦ das hebräiſche מִן בּוֹשׁ, damit wir nicht durch unſere Verurtheilung vor denen beſchämt werden, die im Gerichte beſtehen. — παῤῥησίᾳ kann allerdings wie 2 Kor. 7, 4. die Bedeutung von Zutrauen, nämlich zu uns ſelbſt, haben, was Lücke läugnet; da es doch in dieſer Bedeutung nur einen richtigen Gegenſatz zu αἰσχυνθῶμεν bildet. Dieſe Grundbedeutung des Wortes wird von Johannes erſt durch das hinzugefügte πρός 3, 21. 5, 14. verändert.

## Kap. III.

Inhalt: Er zerfällt in zwei Abſchnitte, deren erſter bis V. 15. die Möglichkeit darſtellt, durch Entſagung der Sünde zur Kindſchaft Gottes zu gelangen und zum ewigen Leben, im Gegenſatze zu den Anhängern des Teufels, die den Tod erhalten. Im zweiten Abſchnitt wird bewieſen, daß, wer dahin beſonders durch die Liebe gelangt ſei, auch vor dem dereinſtigen Gerichte Gottes ſich nicht zu fürchten habe — V. 24.

Kap. 2. V. 29. gehört ſchon zum Folgenden, da er den Eingang zu dem in den nächſten Verſen ausgeführten Gedanken bildet, indem der Verfaſſer, durch die Idee des Gerichtes darauf hingeführt, den Begriff der chriſtlichen δικαιοσύνη, aus der die Kindſchaft Gottes entſpringt, entwickelt. Daß übrigens hier mit dem Subject gewechſelt wird, und unter δίκαιος Gott (vgl. 1, 9.) zu verſtehen iſt, ergiebt ſich aus den Worten ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται, da das N. T. nur ein Gezeugtſein aus Gott (vgl. Jak. 1, 18.) kennt, und 3, 10. dies mit beſtimmten Worten ausgeſprochen wird. Der Sinn iſt: ſo wie Gott ſelbſt gerecht iſt, ſo iſt auch jeder, der Gerechtigkeit übt, aus Gott. — Den Begriff der δικαιοσύνη erklärt Johannes ſelbſt durch den Gegenſatz der ἁμαρτία (und ἀνομία 3, 4.) 3, 8. vgl. Jak. 3, 18., Uſteri, S. 99., der die δικαιοσ. dem weſentlichen Gehalt nach für gleichbedeutend mit ζωή hält.

Kap. 3. V. 1. Mit Unrecht behauptet Lücke, daß hier durch Hinweiſung auf das Weſen der Kindſchaft Gottes die weitere Entwickelung jenes Gedankens unterbrochen werde, da vielmehr der Zuſammenhang genau dieſer iſt: 2, 29. hat der Verfaſſer gezeigt, was von Seiten des Menſchen dazu gehöre, daß er ein Kind Gottes werden könne (denn das ἐξ αὐτοῦ γεγέννη. entſpricht dem τέκνα θεοῦ κληθ. 3, 1.); hier entwickelt er, was von Seiten Gottes dazu veranſtaltet worden iſt. — Den Begriff der ἀγάπη erklärt der Verfaſſer ſelbſt 4, 9. vgl. Joh. 3, 16. — Zu τέκνα θεοῦ vgl. Matth. 5, 45. Joh. 1, 12. — διὰ τοῦτο bezieht Lücke falſch auf das Vorige, da es vielmehr mit de Wette auf die folgenden Worte ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν zu beziehen iſt, welche

Bedeutung des demonstrativen Pronomens uns bei Johannes nicht fremd ist, vgl. 1, 4. — Calov, Carpzov, Lange nehmen οὐ γινώσκει für μισεῖ V. 13., was aber nur eine abgeleitete Bedeutung sein kann. — κόσμος hat im Allgemeinen dieselbe, bereits 2, 15. angegebene Bedeutung, die nur bald abstracter bald concreter ist; hier findet das Letztere Statt.

V. 2. Νῦν τ. θ. ἐσμεν denn wir haben das χρίσμα (2, 27.), wer aber dieses besitzt, vollbringt δικαιοσύνη, und wer diese vollbringt, ist aus Gott, d. h. ein Kind Gottes, 2, 29. Das sind wir jetzt, was wir aber dereinst sein werden, ist uns noch nicht einmal offenbart worden. — ὅτι ἐάν nach Grotius und Carpzov für ὅταν. — Zu φανερ. ergänzen wir besser τί ἐσόμεθα, als daß wir es auf die Erscheinung Christi beziehen. — Damit οἴδαμεν übrigens nicht dem vorhergegangenen οὔπω ἐφανερώθη widerspreche, müssen wir aus ὅμοιοι den Begriff des Ungefähren hervorheben: noch ist nicht offenbar, was wir sein werden, aber ungefähr wissen wir, daß, wenn es offenbart werden wird, wir ihm (θεῷ) ähnlich sein werden, vgl. Matth. 4, 48. 2 Kor. 3, 18. Auf Christus wegen Röm. 8, 29. Kol. 3, 3. diese Aehnlichkeit zu beziehen, wie Carpzov thut, ist wegen des Folgenden unstatthaft; denn auch Christus Matth. 5, 8. verspricht als Preis das Schauen Gottes, was sonst dem Menschen versagt ist, Joh. 1, 18. (vgl. Joh. 3, 36.).

V. 3. Nachdem V. 1. 2. eine nähere Bestimmung des ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται 2, 29. gegeben worden, wird der dort ausgesprochene Gedanke hier wieder aufgenommen und weiter fortgeführt. — ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ nämlich ihn zu sehen, was Christus selbst in der angeführten Stelle von der Reinheit des Herzens abhängig macht. Durch den von ihm gebrauchten Ausdruck καθαροὶ τῇ καρδίᾳ erklärt sich daher der Begriff von ἁγνίζει ἑαυτόν. — Unter ἐκεῖνος darf natürlich nur Christus verstanden werden, vgl. 2, 6., der den Christen die Möglichkeit des ἁγνίζειν ἑαυτόν gezeigt hat; denn so muß offenbar der Sinn des Zusatzes καθὼς — ἐστι gefaßt werden; daß ἁγνός und δίκαιος

2, 29. Wechſelbegriffe ſind, darauf hat ſchon Lücke aufmerkſam gemacht; vgl. 2 Kor. 7, 1. Jak. 4, 8.

V. 4. Der Verfaſſer will zeigen, worin das Reinigen ſeiner ſelbſt beſtehe, und daß nicht blos eine Uebertretung des äußern Geſetzes (ἀνομία) ſondern auch ſchon des innern Sittengeſetzes (ἁμαρτία) demſelben widerſtrebe, weil beides dem Weſen nach zuſammenfalle (καὶ ἡ — ἀνομία), da die ἀνομία nur die äußere Erſcheinung der ἁμαρτία ſei. So dient dieſer Vers zur Erläuterung des vorigen, und wir können an dieſer Stelle nicht mit Lücke eine Antitheſe gegen den Irrthum derer finden, die aus Mißverſtehen der chriſtlichen Lehre von der Freiheit den poſitiven Charakter des Sittengeſetzes läugneten.

V. 5. und 6. Auch bei der Auffaſſung und Erklärung dieſer Verſe irrt Lücke, wenn er hier nur an ein Verbieten der Sünde denkt. Dadurch ſtehen ſie viel zu aphoriſtiſch da, und wir verkennen den genauen Zuſammenhang mit dem Vorigen; indem hier vielmehr ein Beweis dafür geliefert werden ſoll, wie das ſich Reinigen, d. h. nicht Sündigen überhaupt für den Menſchen durch das Verſöhnungsamt Chriſti möglich gemacht ſei. — καὶ οἴδατε auch wißt ihr ja u. ſ. w. — ἐφανερώθη vgl. 2, 28. — Die Redensart αἴρειν τ. ἁμαρτ. das hebräiſche נשׂא עון iſt dem jüdiſchen Opfercultus und dem Gebrauch des Sündenbockes entnommen, wie ſich das noch deutlicher Joh. 1, 29. ausſpricht; denn ohne allen Grund behauptet Lücke, daß das Wort in dieſer evangeliſchen Stelle in einer andern Bedeutung gebraucht ſei. Bei Johannes hat ſich natürlich jene kraſſe jüdiſche Vorſtellung mehr ins Ideale vergeiſtigt, obgleich wir freilich 1, 7. vgl. 2, 2. geſehen haben, daß auch er noch des Blutes Chriſti zur Reinigung des Menſchen von der Sünde bedarf, und wir den Geiſt der apoſtoliſchen Dogmatik ſehr verkennen würden, wenn wir dies durchaus nur für bildliche Redeweiſe halten wollten. — καὶ ἁμαρτία dürfen wir nicht für γάρ nehmen, wohl aber ihm eine adverſative Bedeutung beilegen; der ganze Ausdruck entſpricht dem καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι V. 3. — ἔστι erklärt Lücke richtig von der fortdauernden Thätigkeit des vorbildlichen Lebens Chriſti und der Erinnerung

an dieselbe; so auch Winer, S. 219.; und daher übersetzt Lange falsch: er duldet die Sünde nicht. — *Πᾶς — μένων* vgl. 2, 28. — *οὐχ ἁμαρτάνει* ist wegen 2, 1. nicht in seiner strengen Bedeutung zu nehmen, sondern der Verfasser setzt hier absichtlich die Begriffe von Sünde und Nichtsünde nur in ihrem weitesten Umfange einander gegenüber. — *ἑώρακεν* braucht Johannes wie das hebräische רָאָה häufig in der Bedeutung von „erkennen", vgl. Joh. 1, 34. 3, 11. 32. (aber nicht 1 Joh. 1, 1., was Lücke fälschlich hieher zieht), und ist daher ein verwandter Begriff von *ἔγνωκεν* 2, 3., was auch hier eben so falsch von Einigen durch „lieben" übersetzt, wie das *ἑώρακεν* von Andern auf eine persönliche Bekanntschaft mit Christo bezogen wird; wogegen schon die von hier entlehnte Stelle 3 Joh. 11. ist. Auch Lücke übersetzt nicht richtig: der hat von ihm nicht erfahren; was durchaus nicht erschöpfend genug ist. — Das trennende *οὐδέ* darf gegen die Sinnverwandtschaft beider Begriffe keineswegs angeführt werden. Die ganz verschiedene Auffassung von Paulus, der hier überall *αὐτόν* für *θεόν* nimmt, und in dem *οὐχ ἑώρακεν* *) einer Widerlegung jener Gnostiker sieht, die sich einer besondern, tiefen Anschauung Gottes in mystischem Sinne rühmten, würde nicht ganz zu verwerfen sein, wenn er nicht durch diesen immerwährenden Wechsel des Subjects allen Gedankenzusammenhang zerrisse, und in größter Unordnung das Gesagte durch einander würfe, und wenn die Grammatik nicht eine nähere Beziehung des Personalpronomens verlangte, s. Winer, S. 128.

V. 7. *Μηδ. πλαν.* der Verfasser blickt wieder auf die *ἀντίχριστοι* 2, 18. zurück, die wahrscheinlich auch die äußere Gerechtigkeit vor dem Gesetze als überflüssig und unnöthig darstellten. — *ὁ ποιῶν — δίκ. ἐστι* vgl. 2, 29. — *καθὼς — δίκ. ἐστιν* vgl. V. 3.

V. 8. Der Zusammenhang ist dieser: wer sich aber doch verführen läßt, begeht Sünde, und wer diese begeht, die

*) Auch könnte es alsdann mit *ὀψόμεθα αὐτόν* V. 2. in Verbindung gebracht werden.

als ἁμαρτία den Gegenſatz der δικαιοσυνη bildet, iſt vom Teufel, wie der δίκαιος von Gott 2, 29. — ἐκ τοῦ διαβ. vgl. Joh. 8, 44. — ἀπ' ἀρχῆς nicht wie Lücke will: ſeit dem Sündenfalle, ſondern mit Paulus: ſo lange es einen Teufel giebt, d. h. es gehört zum Weſen des Teufels, daß er, ſo lange er Teufel iſt, ſündigt, das Böſe will. Carpzov erklärt es falſch: primus fuit qui incepit peccare. — εἰς τοῦτο ἐφαν. vgl. V. 5. — ἵνα λύσῃ — διαβ. vgl. Joh. 12, 31. 16, 11. Zur Vervollſtändigung des Ganzen gehört noch die Anwendung: weil alſo der Teufel gerichtet und vernichtet iſt, ſo ſind auch mit ihm bereits alle Sünder vernichtet.

V. 9. Der Verfaſſer wiederholt durch den Gegenſatz denſelben Gedanken, wie wir es bei ihm gewohnt ſind, vgl. V. 6. — πᾶς ὁ γεγενν. vgl. 2, 29. gleich יִלּוֹד Hiob 14, 1. — Unter σπέρμα verſtehen ſchon Klemens von Alexandrien und Auguſtin, dann unter den Neuern Grotius und Roſenmüller mit Berufung auf Matth. 13, 23. 1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18. das Evangelium, λόγος τ. θεοῦ, was ſchon Lücke als unſtatthaft erwieſen hat. Aber auch *ſeine* und Bretſchneiders Erklärung, daß σπέρμα gleich πνεῦμα ἅγιον ſei, iſt gezwungen, beſonders da Johannes alsdann hier ein Bleiben Gottes im Menſchen behaupten würde, da er bis jetzt umgekehrt nur ein Bleiben des Menſchen in Gott kennt, 1, 7. 2, 6. 24. Daher iſt jedenfalls die ſchon von Lange verſuchte und von Paulus gebilligte Auslegung einfacher, beſſer und dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauche angemeſſener, der zufolge σπέρμα αὐτοῦ ſo viel als ὁ γεγεννημένος ἐκ τ. θεοῦ oder τέκνα τ. θ. V. 10., gleich dem hebräiſchen זֶרַע iſt; vgl. ἐκ σποράς 1 Petr. 1, 22. Denn nach der Vorſtellung des Johannes bleibt der Nichtſünder in Gott, er iſt aber auch aus Gott, und ſo ſagt er: Gottes Geſchlecht bleibt in Gott, vgl. 5, 18. Aber dies Geſchlecht, fährt er fort, ſündigt nicht blos nicht, ſondern es kann überhaupt gar nicht ſündigen, weil es aus Gott iſt: ein Ausſpruch, der in Verbindung mit 2, 1. erſt in ſeiner ganzen Tiefe erfaßt und ohne Mißverſtändniß erkannt werden kann, vgl. Joh. 3, 6.;

weshalb οὐ δύνατ. denn auch nicht für οὐ θέλει genommen werden darf.

V. 10. Ἐν τούτῳ — θεοῦ vgl. Joh. 3, 21. 1, 12.; in dem in Gott Bleiben und dem Sündigen beſteht alſo der Unterſchied der Kinder Gottes und des Teufels. Uebrigens hält Johannes die Liebe für das Weſen der δικαιοσύνη, und paralleliſirt in dieſem Sinn den μὴ ποιῶν δικαιοσύνην mit dem μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, vgl. 2, 9.

V. 11. Ἀπ' ἀρχῆς wie 2, 7. — ἵνα ἀγαπ. ἀλλ. vgl. 2, 9. Joh. 13, 34. — Statt ἀγγελία findet ſich auch wie 1, 5. die Lesart ἐπαγγελία.

V. 12. Der Zuſammenhang iſt: wer ſeinen Bruder nicht liebt, iſt nicht von Gott V. 10., denn die Liebe iſt ein ausdrückliches Gebot des Chriſtenthums V. 11.; ihr, die ihr von Gott ſein wollt, müßt daher nicht wie der Bruderhaſſer Kain ſein, der vom Teufel war. Dem Sinne nach behauptet daher Paulus mit Recht, daß die Worte οὐ καθὼς Κάϊν für ſich ſtehen; nur erlaubt die Abgeriſſenheit der Worte ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν nicht eine ſolche Trennung des Satzes, und daher ergänzen wir mit Grotius am Anfange des Verſes nach οὐ: ὦμεν, ſo auch Winer, S. 468. — ἐκ τοῦ πονηροῦ vgl. 2, 13. gleich ἐκ τ. διαβόλου V. 8., τέκνον τ. διαβ. V. 10. — καὶ χάριν τίνος um das Teufliſche des Haſſes, der Luſt am Böſen darzuſtellen, macht Johannes auf die Schuldloſigkeit des Bruders Kains aufmerkſam, und weicht, um die Bosheit des letztern recht hervorzuheben, in der Erzählung des Grundes zum Morde von der altteſtamentlichen Geſchichte 1 Moſ. 4. ab. Aber Lücke's Vermuthung, daß Johannes nach einer vielleicht unter den damaligen Juden nicht ungewöhnlichen Anſicht Kain als den Repräſentanten der böſen, Abel als den der guten Menſchen anzuſehen ſcheine, findet wenigſtens in den Worten keine Stütze.

V. 13. Wundert euch daher nicht, daß die Welt euch haßt, denn ſie gleicht dem Kain, ſie kennt weder die Liebe, noch euch, die ihr ſie ausübt, vgl. 3, 1. Joh. 17, 14.

V. 14. Ὅτι μεταβ. — ζωήν vgl. Joh. 5, 24. Der neuteſtamentliche Sprachgebrauch verſteht im Allgemeinen zwar unter θάνατος, wie die Hebräer unter מות, das ſittliche Verderben, allein der ganze Zuſammenhang lehrt, daß Johannes hier den concreten Begriff des Teufels damit verbindet. Denn nach V. 10. iſt der Liebende von Gott, der Nichtliebende vom Teufel, den nach 2, 13. erſt jeder, der in das Chriſtenthum εἰς τὴν ζωήν (2, 25.) eintritt, überwinden muß (μεταβεβήκαμεν), und in dem der Nichtliebende, der Nichtchriſt verbleibt (μένει ἐν τ. θανάτῳ vgl. 2, 9.), wie der Chriſt in Gott (ἐν τῷ φωτί 2, 10.); ſo identificiren ſich bei Johannes die Begriffe von θεός, φῶς, ζωή (1, 5.), und wiederum διάβολος, σκοτία, θάνατος, je nachdem es ihm nothwendig ſcheint, mehr das Abſtractum oder das Concretum hervorzuheben. — Die Worte ὅτι ἀγαπ. τ. ἀδελφ. beziehen ſich auf μεταβεβήκαμεν, und geben den Grund an, weshalb wir aus dem Tode zum Leben übergegangen ſind; und daher irrt Lücke, wenn er die ζωή für die Wurzel der Liebe ausgiebt, da vielmehr umgekehrt hier mit deutlichen Worten behauptet wird, daß, weil wir lieben, wir das Leben erlangen.

V. 15. Der Ausſpruch πᾶς — ἀνθρ. ἐστί beſtätigt noch mehr die zum vorigen Verſe von θάνατος gegebene Erklärung; denn hier verſtärkt Johannes den Ausdruck: während er V. 14. behauptet, daß der Nichtliebende vom Teufel ſei, ſtellt er hier den Haſſenden geradezu mit dem Teufel gleich, den er Joh. 8, 44. ebenfalls ἀνθρωποκτόνος nennt. So gut alſo hier eine Steigerung des Begriffes ἐκ τοῦ θανάτου ὤν zum ἀνθρωποκτόνος anzunehmen iſt, ſo wird auch der μὴ ἀγαπῶν zum μισῶν, das negative Nichtlieben zum poſitiven Haſſe geſteigert; daher irrt Lücke, wenn er keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen μὴ ἀγαπᾶν und μισεῖν annimmt. — καὶ οἴδατε vgl. Eph. 5, 5.; daher brauchen wir nicht mit Lücke an das A. T. zu denken, das den Heidenchriſten nicht geläufig war; eher vielleicht noch an die Belehrungen des johanneiſchen Evangeliums. — ὅτι πᾶς — μένουσαν vgl. 2, 24. 25. Joh. 5, 38.

V. 16. Unter ἀγάπην verſtehen die ältern Erklärer mit Beziehung auf Joh. 3, 16. fälſchlich die Liebe Gottes; Andere, wie Carpzov, die Liebe Chriſti; allein der anwendende Zuſatz καὶ ἡμεῖς — τιθέναι verlangt, wie ſchon Roſenmüller, Lücke und Paulus ſahen, daß wir ἀγάπην als Weſen der Liebe faſſen; wodurch wir den Sinn erhalten: darin zeigen wir, daß wir das Weſen der Liebe erkannt haben, wenn wir bereit ſind, für unſern Bruder ſelbſt das Leben zu laſſen, wie Chriſtus gethan hat, und als höchſten Beweis der Liebe auch von andern (Joh. 15, 13.) verlangt. — ὅτι ἐκεῖνος — ἔθηκε vgl. 4, 9. 10. — Zu τ. ψυχὰς τιθέναι vgl. Joh. 10, 11. 13, 36.; das deutſche: das Leben einſetzen.

V. 17. Βίον nach ächt griechiſchem Sprachgebrauch: Lebensunterhalt, wie Luk. 15, 42. 30. 21, 4., ähnlich 1 Joh. 2, 16. Der Zuſatz τ. κόσμου bezeichnet dieſen als niedere Lebensgüter, im Gegenſatze zu den höhern geiſtigen. — καὶ θεωρῇ — ἔχοντα vgl. Jak. 2, 15. 16. — σπλάγχνα רַחֲמִים, nach hebräiſcher Vorſtellungsweiſe der Sitz der Empfindungen, daher die bildliche Redensart κλ. σπλ. ἀπ' αὐτοῦ „ihm ſein Mitleiden verſagen"; vgl. 2 Kor. 7, 15. 6, 12. Phil. 1, 8. Zu ἀπ' αὐτοῦ haben wir aber durchaus nicht nöthig, mit Carpzov und Lücke στρεφόμενος zu ergänzen, da die von Grotius gegebene Erklärung: claudere ab aliquo est excludere aliquem, hinreicht; ganz analog heißt es Matth. 11, 25.: ἀπέκρυψας ἀπὸ σοφῶν. S. Winer, S. 317. — ἀγάπη θεοῦ nicht wie Carpzov überſetzt: amor apud deum, ſondern: Liebe zu Gott; vgl. 2, 5. 10.

V. 18. Um den Uebergang leichter zu machen, dürfen wir mit Carpzov σπουδάσωμεν προσέτι oder ὕστερον βλέπετε nach τεκνία μου ergänzen. — Da λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ nicht tautologiſch ſteht, wie Lücke bemerkt, ſondern das letztere einen höhern Grad der Scheinliebe ausdrücken ſoll, ſo ergänzt Grashof μόνον eben ſo falſch zu λόγῳ, wie Semler und Lange zu γλώσσῃ; vgl. Jak. 1, 22. 2, 16.

V. 19. *Καὶ — καὶ* sowohl — als auch; daher zieht Paulus den ersten Theil des Verses bis *ἐσμέν* mit Unrecht zum Vorigen, um mit den folgenden Worten eine ganz neue Gedankenreihe zu beginnen. Doch darf nicht geläugnet werden, daß *ἐν τούτῳ* sich auf das Vorhergehende bezieht: wenn wir eine solche aufopfernde Liebe ausüben, wie sie V. 16 — 18. verlangt wird, so erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind. — Die Lesarten *γνωσόμεθα* und *γινωσκόμεθα* statt *γινώσκομεν* hat Lücke als unrichtig erwiesen. Auch müssen wir seiner Auslegung beitreten, daß *ἐκ τ. ἀληθ.* so viel bedeute, als: wahrer Christ sein (Joh. 15, 35. vgl. 18, 37.), wiewohl es allerdings auffallend bleibt, daß *ἀλήθεια* zweimal dicht hinter einander in verschiedener, in allgemeiner und ganz bestimmter Bedeutung gebraucht ist. Allein die andere Erklärung: aufrichtig sein, giebt eine noch unerträglichere Tautologie. Daß übrigens bei Johannes *ἀλήθεια* im Gegensatze zu *ψεῦδος* die wahre Religion bedeute (wie auch im hebräischen Sprachgebrauche אֱמֶת in diesem Sinne dem הֶבֶל gegenüberstehet), beweisen viele Beispiele aus seinen Schriften, vgl. Joh. 1, 14. 17. 8, 32. 40. 45. 17, 17. 19. — *καὶ (ἐν τούτῳ) ἔμπροσθεν αὐτοῦ* vor Gott, gleich *ἐνώπιον αὐτοῦ* V. 22., wie auch die LXX לִפְנֵי durch *ἔμπροσθεν* übersetzen 1 Mos. 45, 5. — *πείσ. τ. καρδ.* die Herzen beruhigen, nämlich in Beziehung auf das Gericht, wie *παῤῥησίαν ἔχειν* 2, 28. 3, 21. Paulus übersetzt daher falsch: überzeugen.

V. 20. Dieser Vers ist von den Auslegern für schwierig gehalten worden, und hat daher die verschiedenartigsten Erklärungen erfahren müssen. Obgleich im cod. alex. *ὅτι* das zweite Mal fehlt, und H. Stephanus *ἔτι* statt dessen liest, worin ihm Beza, Piscator und Pricäus folgen, so muß doch die Griesbachische Lesart beibehalten werden. Dieser Meinung beistimmend beziehen einige *ὅτι*, beide Male in der Bedeutung von daß, auf *πείσομεν*, und fassen *μείζων* als: gnädig. Andre nehmen das erste *ὅτι* als Causalpartikel, und Augustin, Theophylakt das zweite als Abundanz, Lange und Welker als Zeichen des Nachsatzes. Camerarius, Calov, Carpzov übersetzen das erste *ὅτι* durch weil, denn, und nehmen mit

verschiedener Ergänzung das zweite elliptisch; auch Lücke erklärt sich dafür, und ergänzt vor dem zweiten ὅτι aus V. 19. γινώσκομεν, nimmt das Ganze in strengem Gegensatz zu V. 21., und erhält den Sinn: denn wenn wir die wahre Bruderliebe nicht haben, und unser Herz uns deshalb verurtheilt, so wissen wir, daß Gottes richterliche Strenge größer ist als unser Herz, und er Alles weiß. Wenn dagegen unser Herz uns wegen Mangel an Bruderliebe nicht verdammt, so haben wir Zuversicht zu Gott, u. s. w. Allein diese Auslegung giebt einen unpassenden, dem Geiste des Johannes widersprechenden Sinn; woher bereits Winer, S. 467. sich dagegen ausgesprochen hat. Andreä nimmt ὅτι ἐάν für ὅταν und das zweite ὅτι als Causalpartikel; Hoogeween, Morus, Nösselt, Paulus, Rosenmüller ὅτι ἐάν für ὅ,τι ἄν. Auch diese sehen nur darin das Richtige, daß sie diesen Vers in genaue Verbindung mit dem vorigen setzen; und in diesem Punkte ihnen folgend scheint diese ganz einfache und wortgetreue Auffassung den besten Sinn zu geben: Auch beruhigen wir vor Gott unser Gewissen (dieses bezeichnet καρδία, wie לֵב, sehr häufig im N. T.) damit, daß, wenn unser Gewissen uns auch wegen nicht vollständiger Erfüllung des Gebotes der Liebe (V. 22.) verurtheilt, doch Gott, weil er größer als unser Gewissen ist, auch Alles weiß, also auch weiß, daß wir wenigstens das redliche Bestreben haben, jenes Gebot zu erfüllen, wenn auch nicht immer unsre Kräfte dazu ausreichen, folglich uns nicht so strenge beurtheilt, wie wir selbst im Gefühl unsrer Schuld es thun sollen, sondern Gnade für Recht ergehen läßt, vgl. 2, 1. Die Uebersetzung ist also so, als wenn die Stellung der Worte diese wäre: καὶ ἔμπρ. — ἡμῶν, ὅτι ὁ θεὸς, ὅτι μείζων ἐστὶν τ. καρδ. ἡμῶν, καὶ (auch) γινώσκει πάντα, ἐὰν καταγ. ἡμῶν ἡ καρδία, und ὅτι wird beide Male als Causalpartikel genommen.

V. 21. Der Verfasser fügt noch eine Steigerung des Gesagten hinzu: wenn wir aber die wahre Liebe ausüben (τὰς ἐντ. — ποιοῦμεν V. 22.), folglich auch unser Gewissen, weil es keinen Grund dazu hat, uns nicht verurtheilt, so ist es nicht blos beruhigt, sondern wir haben auch eine

feſte Zuverſicht auf Gott. Daß dieſe ſich hauptſächlich auf das Gebot bezieht, zeigt der folgende Vers und 5, 14.

V. 22. *Καὶ ὃ — παρ' αὐτοῦ* vgl. Joh. 16, 24. Matth. 7, 7. Luk. 11, 9. Jak. 1, 5. — *ὅτι τ. ἐντολὰς αὐτοῦ τηρ.* vgl. V. 16. Joh. 13, 34.

V. 23. Der Verfaſſer läßt ſich ſelbſt darüber weiter aus, was er unter den Geboten, die wir halten ſollen, verſteht: nämlich den Glauben an den Namen, d. h. die Meſſiaswürde Jeſu, vgl. 2, 12. 22. Joh. 1, 12., und die Liebe unter einander, vgl. 2, 4. 10. 3, 16. — *καθὼς ἔδωκεν ἐντ. ἡμῖν* vgl. Mark. 12, 31.

V. 24. Mit Lücke entſcheiden wir uns dafür, daß in dieſer Stelle unter *αὐτός* Gott und nicht Chriſtus zu verſtehen ſei. — *ὁ τηρῶν — ἐν αὐτῷ* vgl. 2, 5. — *καὶ ἐν τούτῳ* nämlich *ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν* (Joh. 14, 26.), erkennen wir, daß er (*θεός*) in uns bleibt, vgl. 4, 13. Ueber das Anakoluth in dieſem Verſe vgl. Winer, S. 450. Paulus mißverſteht dieſe Stelle ganz, indem er *πνεῦμα* zum Subject von *μένει* macht.

---

## Kap. IV.

Inhalt: Im erſten Abſchnitte eine wiederholte Warnung vor Irrlehrern, deren Kennzeichen angegeben werden: bis V. 6. Hierauf im zweiten Abſchnitte die Fortſetzung der Ermahnung zur Liebe, deren Nothwendigkeit, Werth und Weſen dargethan wird: bis zum Schluſſe des Kapitels.

V. 1. Die Erwähnung des göttlichen Geiſtes 3, 24. führt den Verfaſſer auf die Behauptung, daß es auch ungöttliche, unſaubre Geiſter (*πνεύματα ἀκάθαρτα* Offenb. 16, 13., *πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθ.* Luk. 4, 33.) gebe, die den Menſchen eben ſo gut, wie der göttliche erfüllen könnten, und ihn irre leiteten und zum Irrlehrer machten. Die Aufforderung, die Geiſter genau zu prüfen (was Paulus 1 Kor. 12, 10. *διάκρισις πνευμάτων* nennt), ſchaltet nun der Verfaſſer als

Episode ein, indem er zugleich lehrt, auf welche Weise man sie zu prüfen habe; wozu nach der paulinischen Ansicht allerdings ein besondres χάρισμα gehört. — πᾶν πνεῦμα in Verbindung mit ψευδοπροφῆται sind die paulinischen πνεύματα προφητῶν 1 Kor. 14, 32., die λαλοῦντες ἐν πνεύματι 1 Kor. 12, 3. vgl. 2 Thess. 2, 2. 1 Tim. 4, 1.; recht gut kann die Bedeutung dieses Wortes an dieser ganzen Stelle mit unserm deutschen: Begeisterung, verglichen werden. — Zu ψευδοπροφ. vgl. 2, 18. Jud. 19. — ἐξελ. εἰς τ. κόσμ. ganz allgemein: Auftreten in der Welt, wie Joh. 6, 14. 16, 28.

V. 2. Ἐν τούτῳ geht nach johanneischem Sprachgebrauch auf das Folgende, nämlich πᾶν πνεῦμα — ἐληλυθότα, in welchen Worten der strenge historische Gehalt nicht übersehen werden darf. Denn offenbar im Gegensatze zu den Behauptungen irgend einer ketzerischen Parthei, welche die Möglichkeit der Erscheinung des Messiasgeistes in einem menschlichen Körper läugneten, bringt der Verfasser hier auf das Bestimmteste auf den Glauben an den menschlich erschienenen Messias, und giebt diesen sogar, ähnlich wie Paulus 1 Kor. 12, 3., für das Kennzeichen eines göttlich begeisterten christlichen Propheten aus. Demnach drückt das ἐν σαρκὶ ἐληλ. wie Lücke richtig bemerkt, nichts Anderes als die reale Menschheit des Erlösers aus, vgl. Joh. 1, 14. Röm. 1, 3. 4. 1 Tim. 3, 16. Die Lesart ἐληλυθέναι ist falsch.

V. 3. Der Verfasser erklärt sich noch deutlicher, indem er in der Negation den eben ausgesprochenen Gedanken umkehrt, wie wir das bereits an ihm gewohnt sind, vgl. 2, 23. — Die Lesart dieses Worte ist sehr schwankend; denn nach Ἰησοῦν kennen ältere Handschriften noch den Zusatz Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, was Origenes und Cyrill ganz oder theilweise weglassen. Sokrates, Augustin lesen ohne diesen Zusatz nach πνεῦμα die Worte ὃ λύει. Tertullian verbindet beide Lesarten; vgl. Paulus, S. 210. Lücke will τὸν vor Ἰησοῦν entfernen, doch die Worte Χρ. ἐν σ. ἐληλ. beibehalten, die Griesbach als unächt verwirft; wir entscheiden uns für die Beibehaltung von beiden. — καὶ τοῦτό sc. πνεῦμα (nicht σημεῖον, wie Andre wollen) ἐστι τὸ τοῦ ἀν-

τιχρ. vgl. 2, 22. 23. — ὅ bezieht ſich ebenfalls auf πνεῦμα, und nur aus Mißverſtändniß kann H. Stephanus ſtatt deſſen ὅν vorſchlagen. — Zu ἀκηκόατε und καὶ νῦν vgl. 2, 18.

V. 4. *Nevic.* αὐτούς sc. ψευδοπροφ. V. 1. und daher nicht mit Lücke auf ἀντίχριστος V. 3. als Collectivbegriff zu beziehen: eine Anſicht, die ihn auch dazu verleitet, die ganze Stelle von der Ueberwindung der Welt zu verſtehen, wie 2, 14.; wogegen aber durchaus die Pluralform αὐτούς ſich auflehnt. Wir beziehen daher mit Grotius das Geſagte auf eine bereits geſchehene Ueberwindung von Irrlehrern: ihr aber ſeid von Gott, und habt den Verführungen jener Irrlehrer ſiegreich widerſtanden; und zwar, wie im Folgenden hinzugefügt wird, durch den Beiſtand des göttlichen Geiſtes, der mächtiger iſt als der weltliche. — ὁ sc. θεός 3, 24. — ἐν ὑμῖν sc. μένων V. 12. — ἡ ὁ sc. πονηρός 2, 14. oder διάβολος 3, 8. 10., der nach johanneiſcher Anſicht ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου iſt Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11., oder was hier des Gegenſatzes wegen noch beſſer paßt: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, wie Paulus ihn 2 Kor. 4, 4. geradezu nennt.

V. 5. Αὐτοί sc. ψευδοπροφῆται V. 1. — ἐκ τοῦ κόσμου εἰσί vgl. Joh. 8, 23., gleich τέκνα τοῦ διαβόλου 3, 10. — Zu διὰ — λαλοῦσι vgl. Joh. 3, 6. 31. — καὶ ὁ κόσμ. αὐτῶν ἀκούει zollt ihnen Beifall, vgl. Joh. 5, 24. 8, 43. 9, 27. 18, 37.

V. 6. Ἡμεῖς bildet den Gegenſatz zu den αὐτοί V. 5. — ὁ γινώσκων τ. θ. vgl. 2, 3. 4. — ὃς οὐκ — ἡμῶν vgl. Joh. 8, 47.; er hört auf unſere Lehre, daß Jeſus wirklich der im Fleiſche erſchienene Meſſias iſt, V. 2., nicht; denn im Bekennen oder im Läugnen dieſer Lehre beſteht der Unterſchied eines Geiſtes der Wahrheit (ἐκ τοῦ θεοῦ V. 2.) und eines Geiſtes des Irrthums (ἐκ τοῦ κόσμου V. 5.), wie der Verfaſſer ſelbſt hinzuſetzt. — In den Schlußworten ἐκ τούτου γιν. — πλάνης faßt er alſo das Weſen der verſchiedenen Geiſter zuſammen, zu deren Prüfung er nach V. 1. ſeine Leſer anleiten wollte, und ſchließt damit die nur zur weitern Ausführung von 3, 24. gehörige Epiſode.

V. 7. Der Verfasser kehrt zu der im vorigen Kapitel gegebenen Ermahnung zur Liebe, namentlich zu V. 23. zurück, und folgert in dieser Art: da ihr aus Gott, Gottes Kinder seid V. 4., und Gott erkannt habt in seinem Wesen 2, 3., so müßt ihr euch auch lieben, weil die Liebe aus Gott ist. Ja, fügt er als Steigerung hinzu, sie ist nicht blos aus Gott, sondern Gott selbst V. 8., und überläßt es seinen Lesern, den weitern Schluß daraus zu ziehen, daß sie, da Gott und die Liebe eins sind, auch aus der Liebe (ἐκ τ. θεοῦ) sind, worin also eine Aufforderung mehr liegt, Liebe auszuüben. Daß daher der cod. alex. mit Unrecht zu ἀγαπῶν V. 7. τὸν θεόν hinzufügt, da Johannes von der Bruderliebe in der ganzen Stelle spricht (vgl. Kap. 3, 16. 23.), lehrt namentlich V. 10.

V. 9. Die Worte ἐν τούτῳ — ἐν ἡμῖν übersetzt Winer, S. 352: richtig: darin that sich die Liebe Gottes an uns kund, und macht ἐν ἡμῖν nicht unmittelbar von ἀγάπη abhängig, da sonst ἡ ἐν ἡμῖν stehen würde. De Wette übersetzt daher wenigstens den Worten nach nicht ganz richtig: die Liebe Gottes gegen uns; Grashof aber ganz falsch: darin hat sich uns (ἐν ἡμῖν also als bloßen Dativ!) die Liebe offenbart. — Der Ausdruck μονογενῆ ist aus der jüdisch-alexandrinischen Theosophie jener Zeit zu erklären, die in concreter Vorstellungsweise Gott einen Sohn beilegte. Einzig und allein in dieser Beziehung ist das Wort, das in der Bedeutung von μόνος γεννηθείς auch in anderen Stellen des N. T. vorkommt, bei Johannes als Beiwort Jesu aufzufassen, Joh. 1, 14. 16, 18. 18, 3., wofür Paulus um denselben Begriff zu geben πρωτοτόκος gebraucht. Die andere, das Verhältniß des Sohnes zum Vater ganz aufhebende Erklärung: vielgeliebt (weil die LXX das hebräische יָחִיד durch μονογενῆ übersetzen), ist daher ganz unstatthaft. Dr. Paulus, S. 214. will besonders den Begriff des μόνος hervorheben. — Zu ὅτι — αὐτοῦ vgl. Joh. 3, 16. — Zu ζήσωμεν vgl. 2, 17. 25. 5, 13.

V. 10. Der Verfasser zeigt das Wesen der Liebe (ἀγάπη, wie 3, 16.), daß sie uneigennützig, ohne Verdienst und Gegenliebe sich hingeben müsse, und beweist dies

durch das Beispiel Gottes, der aus Liebe zu den Menschen, ohne von ihnen geliebt zu werden (vgl. V. 19. Röm. 5, 6), für ihre Sünden seinen Sohn dahingab. Wir billigen daher weder die Erklärung von Grotius und Rosenmüller, die οὐχ ὅτι für ὅτε οὐκ nehmen, noch von Lücke, der ἐν τούτῳ nach οὐχ und ἀλλ' wiederholt, was keinen Sinn giebt; sondern übersetzen ὅτι beide Male durch: weil, und fangen mit καί, durch: auch übersetzt, einen Nachsatz an, wodurch sich dieser Sinn ergiebt: darin besteht die Liebe, nicht weil wir Gott geliebt haben, sondern weil er uns geliebt hat, so hat er auch sogar seinen Sohn gesandt zur Versöhnung für unsere Sünden; vgl. 2, 2.

V. 11. Wenn Gott uns nun so geliebt hat, daß er sogar seinen Sohn für uns hinopferte, so ist es auch unsere Schuldigkeit, uns unter einander zu lieben; vgl. 3, 16. 5, 1. 2.

V. 12. Die Worte θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται will Carpzov mit V. 14. in dem Sinn in Verbindung setzen: Gott hat zwar niemand gesehen, aber wir Apostel haben ihn doch gesehen; wogegen schon Lange. Offenbar aber gehören sie zur Rechtfertigung der Worte καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν, und sollten auch in den Ausgaben zum vorigen Verse gezogen werden. Demnach ist die ganze Stelle so zu verstehen: wenn nun Gott uns so geliebt hat, so müssen wir uns auch lieben; denn darin zeigt sich die Liebe gegen Gott und unsere Dankbarkeit für seine Liebe, daß wir unsere Mitmenschen lieben, denn gegen ihn, den Unsichtbaren (Joh. 1, 18. 5, 37.), kann unsere Liebe nicht auf eine unmittelbare Weise sich äußern; vgl. V. 20. Dieser schon von Oekumenius und Augustin gegebenen Erklärung stimmen auch Grotius, Lücke und Paulus bei. — ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει — ἡμῖν vgl. 2, 5. ἀγάπη αὐτοῦ muß daher hier auch wie dort von der Liebe des Menschen zu Gott verstanden werden, und nicht umgekehrt, wie Calov will.

V. 13. Der Zusammenhang ist: die Liebe zu Gott beruht auf der Gemeinschaft mit ihm, diese auf der Mittheilung

seines heiligen Geistes, deren wir uns klar bewußt werden müssen, 3, 24. — ἐν τούτῳ (vgl. V. 2.) nämlich ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος (von seinem Geiste) αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν, vgl. 3, 24.

V. 14. Wir können aber von der Mittheilung des göttlichen Geistes nicht überzeugt sein, wenn wir nicht von der Sendung des Messias innerlich überzeugt sind, da durch diesen uns erst jener verheißen ist (Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7.). Darum giebt der Verfasser sich Mühe, hier das wirkliche Auftreten des Messias zu beweisen. — Zu καὶ ἡμεῖς — μαρτυροῦμεν vgl. 1, 1. — ὅτι ὁ πατὴρ — κόσμου vgl. V. 9. Matth. 20, 28. 26, 28. Luk. 2, 11.

V. 15. Ὃς ἄν (vgl. 3, 17.) — τοῦ θεοῦ vgl. 2, 22. 23. — Im Folgenden steht ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ statt ἐν αὐτῷ ὁ θεὸς μένει, vgl. V. 13. 3, 24. Zur Vervollständigung des Gedankens muß aus 5, 1. der Schluß hinzugefügt werden: der bleibt in Gott, und liebt also seinen Bruder.

V. 16. Καὶ ἡμεῖς ἐγν. „als auch haben wir erkannt", bezieht sich auf das erste καὶ ἡμεῖς V. 14. zurück. — καὶ πεπιστ. vgl. Joh. 6, 69. — τὴν ἀγάπην — ἐν ἡμῖν wie V 9. — ὁ θεὸς — ἐν αὐτῷ schließt durch Wiederholung des V. 7. und 8. Gesagten den bisher entwickelten Gedanken ab, und bildet den Uebergang zu einem neuen im Folgenden.

V. 17. Nachdem der Verfasser im Vorigen gezeigt hat, daß der Christ Liebe üben müsse, beweist er hier, was er durch diese Liebe erlange, daß nämlich die Frucht derselben (τετελείωται) das zuversichtliche Vertrauen bei dem dereinstigen Gerichte ist. ἀγάπη μεθ' ἡμῶν als Liebe Gottes zu uns zu fassen, wie Grotius thut, ist aus grammatischen Gründen ganz unstatthaft (s. Winer, S. 324.), und Carpzovs, Rosenmüllers, Lücke's, Paulus', de Wette's, Grashofs Uebersetzung: die Liebe unter uns, als die richtige vorzuziehen. Nur ergänzt Lücke unnützer Weise aus dem im Folgenden herrschenden Hauptsubjects ἡμῶν zu ἀγάπη, welche letztere hier vielmehr wieder, wie V. 10., ganz ab-

straet als Wesen der Liebe genommen werden muß; so daß wir diesen Sinn erhalten: darin erscheint das Wesen gegenseitiger Liebe vollendet, daß wir am Tage des Gerichtes Zuversicht haben dürfen (dies „dürfen" liegt im Conjunctiv ἔχωμεν), weil wir in dieser Welt so sind, wie u. s. w. Denn diese jetzt allgemein gebilligte Auffassung dieser Worte, daß ἵνα wie V. 21. Joh. 15, 8. unmittelbar auf τετελείωται bezogen, und ὅτι als Causalpartikel genommen wird, die den Grund für das Vorige angiebt, ist der von Grotius versuchten durchaus vorzuziehen, die, freilich mit Berufung auf 2, 3. 5. 3, 16. 19. 4, 13., ὅτι mit ἐν τούτῳ verbindet, und das dazwischen liegende ἵνα für eine trajectio anticipata erklärt. — Zu παῤῥησίαν ἔχ. vgl. 2, 28. — Zu ἵνα — ὅτι vgl. 3, 9. 14. — Bei den Worten ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως dürfen Hammond, Bahrdt, Lange um so weniger an die gerichtlichen Entscheidungen weltlicher, namentlich heidnischer Obrigkeiten denken, als 2, 28. in ähnlicher Verbindung ausdrücklich der Wiederkunft Christi zum Gerichte gedacht wird, und der neutestamentliche Sprachgebrauch unter ἡμέρα κρ. immer das göttliche Gericht versteht. — καθὼς ἐκεῖνός ἐστι wie Christus ist, nämlich ein Liebender, dessen Liebesthätigkeit nicht durch den einen Act seines Versöhnungstodes abgemacht ist, sondern noch beständig fortwährt, daher ἐστι. Vgl. 3, 2. 7. und das zu 2, 1. Gesagte.

V. 18. Φόβος bildet den Gegensatz von παῤῥησία, beides kann nicht zusammen in der Liebe bestehen, vielmehr verbannt (ἔξω βάλλει) diese die Furcht. — ὅτι ὁ φόβος κόλ. ἔχει bezieht sich aufs Vorige zurück. Nach Luthers Vorgange übersetzen de Wette und Grashof diese Worte falsch: die Furcht hat Pein; eben so Bretschneider, lex. s. v. Wir dürfen κόλασιν nur in der Bedeutung von Strafe nehmen, so daß es nicht heißt: die Furcht wird gestraft, sondern mit Lücke: die Furcht hat das Bewußtsein der Strafe. Wir bekommen demnach den Sinn: da die Liebe zugleich die vollkommene Erfüllung der göttlichen Gebote enthält (V. 21.), so kann der Liebende eine freudige Zuversicht am Tage des Gerichtes haben, ist folglich fern von Furcht; denn die Furcht trägt das Bewußtsein der Strafe in sich, der Mensch weiß,

daß er sich nicht ohne Grund fürchtet, sondern daß ihn Strafe erwartet für die göttlichen Gebote, die er übertreten hat, vgl. Jak. 2, 13. Wollen wir φόβος näher bestimmen, so ist es besser auf ἡμέρα κρ. V. 17., als mit Lücke auf das entferntere θεός zu beziehen. Die Conjecturen κόλουσιν, die Grotius, und κώλυσιν, die Lambertus Bos statt κόλασιν vorschlägt, verdienen kaum der Erwähnung. — Der Schluß ὁ δὲ φοβούμ. — ἀγάπη bildet einen Gegensatz zum Anfange des vorigen Verses ἐν τούτῳ τετελ. ἡ ἀγάπη μ. ἡμ.

V. 19. Diese Worte fassen den ganzen von V. 7. an entwickelten Gedanken zusammen: lasset uns also Gott lieben, weil eben all der genannte Segen daraus für uns entspringt. Daher irren Beza, Calvin und unter den Neuern Paulus, wenn sie ἀγαπῶμεν für den Indicativ halten. — ὅτι αὐτὸς πρῶτος (für πρότερος) — ἡμᾶς vgl. V. 10.

V. 20. Ἐάν — ψεύστης ἐστίν vgl. 2, 4. 11. — ὁ γὰρ — ἀγαπᾷν vgl. V. 12. Der Verfasser deutet darauf hin, daß der Mensch nur mittelbar durch die Liebe, die er seinen Mitmenschen erweist, Gott seine Liebe beweisen könne.

V. 21. Ohne die Liebe zu den Mitmenschen ist die Liebe zu Gott gar nicht denkbar; daher ist sie eben ein ausdrückliches Gebot Christi, vgl. 3, 11. 23. Joh. 13, 34. — ἀπ' αὐτοῦ kann jedoch auch allenfalls mit Paulus: von Gott her, übersetzt werden; zumal da auch der Verfasser des zweiten johanneischen Briefes V. 4. diese Worte so aufgefaßt zu haben scheint. — ἐντολή scheint zwar synonym mit ἀγγελία 3, 11. zu sein, darf aber doch nicht geradezu mit Carpzov für doctrina gelten.

---

## Kap. V.

Inhalt: Der erste Abschnitt bis V. 12. beschäftigt sich ausschließlich mit der Darstellung der Nothwendigkeit des Glaubens an den Messias, indem einerseits der genaue Zusammen-

hang der Liebe mit diesem Glauben nachgewiesen: bis V. 5., andrerseits der Grund desselben dargestellt wird, für den ein dreifaches Zeugniß bestehe, welches das Zeugniß Gottes selbst sei, so daß, wer an den Messias, den Sohn, nicht glaube, auch an Gott nicht glaube: bis V. 12. So im zweiten Abschnitte zum Schlusse übergehend ruft der Verfasser noch einmal seinen Lesern ins Gedächtniß zurück, was er für einen Zweck bei dem ganzen Schreiben gehabt habe: V. 13., und fügt dann nach Sitte der apostolischen Briefsteller aphoristische Bemerkungen über die Fürbitte, den Gegensatz der Welt- und Gotteskinder und das Verderbliche des Götzendienstes hinzu.

V. 1. Der Verfasser wiederholt mit andern Worten und einer andern Wendung den 4, 21. ausgesprochenen Gedanken. — Zu *πᾶς — γεγέννηται* vgl. 4, 15. Der Sinn des Ganzen ist: Jeder, der Gott liebt (*τὸν γεννήσαντα* vgl. 4, 21.), liebt auch den von ihm Hervorgegangenen (3, 9.); nun ist aber jeder, der an den Messias glaubt, von ihm, folglich muß er diesen Jeden, d. h. seinen Mitchristen lieben. Die Stellung der Sätze wäre danach so, als ob der zweite *καὶ πᾶς — αὐτοῦ* dem ersten *πᾶς — γεγέννηται* voranginge. In dieser Auffassung tritt die Absicht, den genauen Zusammenhang der Bruderliebe und des Messiasglaubens darzustellen, erst bestimmt hervor, und wir müssen uns daher gegen Lücke's Auslegung dieser Stelle erklären.

V. 2. Auch dieser Vers, der eine erläuternde Wiederholung des vorigen von *καὶ πᾶ*; an enthält, wie Johannes dergleichen, an den Parallelismus des A. T. erinnernde, Wiederholungen liebt, bestätigt unsere Auffassung von V. 1., so daß dem *γεγεννημένον* dort *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ* hier, dem *γεννήσαντα* in jenem *τὸν θεόν* in unserm Verse entspricht. Daher haben die Exegeten ganz unnütze Schwierigkeiten in dieser Stelle gefunden, um derentwillen die Einen zu einer Vertauschung von *ὅτι* und *ὅταν* ihre Zuflucht nehmen, Andere wie Grotius den Worten diese Stellung geben: *ὅτι ἀγαπῶμεν τ. θεὸν, ἐὰν τ. τέκνα τ. θ. ἀγαπῶμεν*, noch Andere mit Carpzov *ἀγαπῶμεν* beide Male als zweites Futurum

und ὅταν in der Bedeutung, von: so lange als, auffassen. Auch Paulus irrt, wenn er die Worte ἐν τούτῳ — τ. τοῦ θεοῦ zum Vorigen zieht, und mit ὅταν einen neuen Vordersatz beginnt, dessen Nachsatz die Worte καὶ — τηρῶμεν bilden. Dies wäre ganz gegen die Ausdrucksweise des Johannes, der namentlich das ἐν τούτῳ nicht in solcher auf Vorhergegangenes hindeutender Art und Beziehung braucht. — καὶ τὰς — τηρῶμεν (παυῶμεν ist gegen den johanneischen Sprachgebrauch und als falsche Lesart zu verwerfen). vgl. 3, 23. 24.

V. 3. Αὕτη wieder auf das Folgende hinweisend. — τηρῶμεν vgl. 2, 5.; der ganze Gedanke dient zur Erläuterung des Vorigen. — Die Worte καὶ αἱ ἐντ. — εἰσίν (vgl. Matth. 11, 30.) gehören zum Folgenden, von dem sie durch eine falsche Versabtheilung getrennt sind.

V. 4. Ὅτι, wofür Bentley falsch ἔτι vorschlägt, giebt den Grund für die Behauptung an, daß die Gebote Gottes nicht schwer seien. — πᾶν τό vgl. Joh. 3, 6. — γεγεννη. — κόσμον vgl. 2, 14 — 17. 4, 4. — καὶ αὕτη — ἡμῶν der Sieg über die Welt, d. h. das, wodurch wir die Welt überwinden, ist der Glaube; so erklärt der Verfasser selbst diese Worte im Folgenden.

V. 5. Der Verfasser erklärt sich darüber, was er unter πίστις versteht, nämlich die Ueberzeugung von der Messiaswürde Jesu (Χριστός und υἱὸς τοῦ θεοῦ ist ihm identisch, vgl. 2, 22.; und Carpzov läugnet dies aus Gründen einer falschen Orthodoxie). So ergiebt sich der Sinn der ganzen Stelle von V. 3.: weil der Glaube an den Messias, ein Zeichen der Kindschaft Gottes (4, 3. 5, 1.), zum Siege über die Welt führt (2, 25. Joh. 12, 31. 32. 16, 33.), so ist es für den, der diesen Glauben hat, nicht schwer, Gottes Gebote zu erfüllen, da an deren Erfüllung nur die Welt hindert, so lange sie noch nicht überwunden ist. Und so muß gegen Lücke erinnert werden, daß dieser Vers noch genau zur Beweisführung des Vorigen gehört.

V. 6. Der Verfasser entwickelt, weshalb der Glaube an den Messias diese segensreiche Wirkung habe. — Daß

die Worte ὕδωρ und αἷμα an dieser Stelle von Johannes, der überhaupt bildliche Ausdrücke liebt, vgl. Joh. 3, 5., symbolisch gebraucht seien, darüber stimmen fast alle Ausleger überein, nur weichen sie in der Erklärung derselben sehr von einander ab. Vor allen Dingen ist die von Wetstein gegebene Erklärung, der jene Worte in eigentlicher Bedeutung auffaßt, und unter ὕδωρ, αἷμα und πνεῦμα die dreifache Substanz des menschlichen Körpers Christi versteht, zu beseitigen, obwohl auch Schultheß (bibl. Lehre vom Abendmahl, S. 345.) und Paulus sich zu ihr hinneigen, und Wasser und Blut für die Zeugnisse der menschlichen Natur Christi halten, indem der erstere beides von der Flüssigkeit versteht, die Jesu bei der Kreuzigung aus der Seite floß; Paulus aber nur das Blut darauf bezieht, das Wasser aber von der Taufe Jesu erklärt. Diese ganze irrige Ansicht beruht auf der falschen Voraussetzung, daß der Verfasser hier ganz vorzüglich den Wahn der Doketen bestreite, deren Ungrund bereits Knapp und nach ihm Lücke auf unwidersprechliche Weise dargethan haben. Aber zu allgemein sind auf der andern Seite die Deutungen des Klemens von Alexandrien, der unter ὕδωρ regeneratio et fides und unter αἷμα cognitio versteht, und des Grotius, der in ὕδωρ die Reinheit des Lebens Jesu sieht. Schon Tertullian und unter den Neuern Capellus, Heumann, Stroth, Lange, Ziegler beziehen es auf die Taufe Christi durch Johannes, so wie die meisten von diesen und außer ihnen noch Wolf, Carpzov, Augusti unter αἷμα das Abendmahl verstehen; ja Augusti geht so weit, hierin nicht allein eine bestimmte Andeutung der Sacramente zu finden, sondern erklärt auch das folgende πνεῦμα von dem Sacrament der Absolution, welche er mit der Apologie der Augsburgschen Confession für das dritte Sacrament der lutherischen Kirche hält. Auch findet Zachariä, dieser Auslegung folgend, in den Worten ὕδωρ und αἷμα eine Widerlegung der Cerinthianer, welche behaupteten, Jesus habe den Kreuzestod nicht als Messias erlitten. Allein dagegen hat sich die Auslegung geltend gemacht und als bewährt gezeigt, die unter ὕδωρ die von Christo verordnete Taufe als Symbol der Wiedergeburt und sittlichen Reinigung zum Eintritt in das Gottesreich versteht: so Beza, Calvin, Piscator, Calov, Wolf,

Carpzov, Beausobre, Augusti, Knapp, Lücke, und unter αἷμα den Versöhnungstod Christi, vergl. 1, 7. *): so dieselben außer Wolf, Carpzov und Augusti. Darum legt der Verfasser hierauf auch einen besondern Werth, und fügt mit Nachdruck hinzu: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, womit allein, nach Lücke's Bemerkung, der Täufer Johannes schon gekommen war (Matth. 3, 11.), da nur einer, der Messias, den Versöhnungstod für die Menschheit sterben konnte. Auch in der Erklärung des δι' ὕδατος καὶ αἵματος, das dem folgenden ἐν τῷ ὕδατι κ. τ. αἵματι entspricht, tragen wir kein Bedenken, Lücke zu folgen, der von dem einen wie von dem andern behauptet, daß es dem Sinne nach für σύν stehe, vgl. 1 Kor. 16, 3. Hebr. 9, 12.; jedoch grammatisch richtiger und dem Wortverstande genauer sich anschließend ist es, mit Winer, S. 325. zu übersetzen: er trat auf mittelst Wasser und Blut. — Die Lesart πνεύματος für αἵματος beruht auf einem Mißverständniß. — ἐλθών wie 4, 2. bezieht sich auf die göttliche Sendung Christi. — Auch die Worte καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν sind schwierig, und haben sehr verschiedene Auslegungen erfahren. Die ältern Exegeten verstehen Gott darunter; Stroth und Ziegler behaupten, daß wenigstens das erste Mal πνεῦμα in πνευματικός aufzulösen, und auf den Verfasser selbst zu beziehen sei; ähnlich Paulus, der es durch „Begeisterung" übersetzt, in sofern dieselbe in Johannes und den Christen überhaupt wirksam erscheine; Carpzov versteht beide Male die Lehre Jesu darunter, was gegen den Sprachgebrauch des N. T. ist. Daher beziehen wir es mit Lücke auf den Geist Gottes, der nach Christi eigenen Worten Joh. 15, 26. 16, 13 — 15. von ihm zeugen sollte, und wodurch das bestimmte τὸ μαρτυροῦν gerechtfertigt wird. καί und, nicht: auch, wie Lücke zeigt. — ὅτι weil, nicht: daß. So ergiebt sich denn dieser Sinn für die ganze Stelle: Derjenige besiegt die Welt, der an den Messias glaubt (V. 5.); denn der ist es, welcher mit dem

*) Lücke macht daher eine, wie es scheint, gar nicht hieher passende Bemerkung, daß es schon im mosaischen Gesetze eine doppelte Reinigung durch Wasser und durch Blut gegeben habe.

Wasser und dem Blute gekommen ist, nämlich Jesus der Messias, d. h. der das Menschengeschlecht gereinigt und versöhnt hat; denn nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und dem Blute ist er gekommen, d. h. er hat nicht blos Buße und Sinnesänderung verlangt, sondern er hat zugleich die Versöhnung gelehrt und durch seinen Tod nach johanneischer Ansicht bewirkt. Zeuge dafür ist der göttliche Geist selbst, auf dessen Zeugniß Christus sich selbst beruft, und woran sich um so weniger zweifeln läßt, als er die Wahrheit selbst ist, vgl. Joh. 15, 26. Röm. 1, 4. 1 Tim. 3, 16.

V. 7. Ὅτι τρεῖς daß also drei Zeugen sind. Der Verfasser macht auch die äußeren Zeichen der Messianität. ὕδωρ und αἷμα zu förmlichen Zeugen derselben, woraus sich das Masculinum τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες hinlänglich erklärt. Auf die Dreiheit dieses Zeugnisses macht er aber vielleicht mit Rücksicht auf 5 Mos. 17, 6. 19, 15. vgl. Matth. 18, 16. aufmerksam. — Hier folgen nun in den meisten Ausgaben und Uebersetzungen die Worte: ἐν τῷ οὐρανῷ ὁ πατὴρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. V. 8. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ — die aber durch Griesbachs kritische Bemühungen als unächt erwiesen sind. Das Ergebniß seiner gelehrten Untersuchung und der Hauptinhalt seiner langen Abhandlung zu dieser Stelle ist in der Kürze folgender: Die Worte fehlen in allen ältern griechischen Handschriften, und der einzige griechische Codex 34, früher Montfortianus oder Britannicus jetzt Dublinensis *), der sie hat, gehört erweislich dem sechzehnten Jahrhundert an, auch zeigt sein Text, daß das Griechische aus dem Lateinischen entstanden ist. Aber auch in den Handschriften der Vulgata finden sich die Worte bis ins zehnte Jahrhundert nicht; Eucharius, Bischof von Lyon um 440, kennt sie zwar, scheint sie aber nur als Auslegungsweise dieser Stelle anzuführen, und Vigilius von Tapsus am Ende des fünften Jahrhunderts ist der erste, der sie im Texte

*) Der noch von Lücke angeführte cod. Havianus verdient als bloße Abschrift keine Erwähnung.

selbst erwähnt. Die syrische Uebersetzung kennt sie nicht. Seit dem sechsten Jahrhundert aber verbreiten sich diese Worte allmälig durch die ganze Kirche*); griechisch erscheinen sie zuerst in der griechischen Uebersetzung der Beschlüsse der Lateranischen Synode im J. 1215, und die römische Kirche führte sie Anfangs stillschweigend in den Bibeltext ein, erklärte aber auch öffentlich, als darüber Streit entstand, durch ihre sixtinische und clementinische Ausgabe der Vulgata, deren erste 1590, die andere 1592 erschien, die ganze Stelle für authentisch. Ein anderes Schicksal hatte dieselbe in der protestantischen Kirche. Nachdem Erasmus zur Zeit der Reformation in den griechischen Ausgaben des N. T. von 1516 und 1518 die Stelle als unächt ausgelassen, späterhin aber 1521 und 1522, durch die Drohungen der römischen Kirche gezwungen, sie wieder in den Text aufgenommen hatte, erklärten sich Luther und Zwingli gegen die Aechtheit derselben, und der erstere nahm sie nicht in seine Bibelübersetzung auf. Um so auffallender ist es, daß die 1593**) zu Frankfurt veranstaltete Ausgabe der lutherischen Uebersetzung diese Worte in den Text einschob, und darauf die gesammte protestantische Kirche sie annahm, in der sogar Gerhard und Calov von lutherischer, Prideaux, Gomarus und Heidegger von reformirter Seite, sie ausdrücklich vertheidigten. In der neuesten Zeit gelang es denn wieder einer freimüthigen und unbefangenen Kritik, die Unächtheit dieser Stelle zu allgemeiner Anerkennung zu bringen, und es würde ein vergebliches Bemühen einer falschen Orthodoxie sein, gegen Namen wie

*) Doch fehlen sie bekanntlich noch in der von Alcuin besorgten Bibel Karls des Gr.

**) Diese Jahreszahl bestimmt wenigstens Paulus, Lücke dagegen nimmt das Jahr 1573 an. Jedenfalls geschah die Aufnahme dieser Worte also erst nach dem Erscheinen der Concordienformel. Auch der Zusatz: auf Erden V. 8., findet sich erst in den beiden letzten zu Luthers Lebzeiten erschienenen Ausgaben von 1543 und 44, wogegen er in der von 1550 wieder weggelassen ist. In der von Sprenger wahrscheinlich schon 1524 nachgeschriebenen Erklärung des ersten johanneischen Briefes äußert sich Luther über die ganze Stelle folgendermaßen: „in den griechischen Bibeln findet man diese Worte nicht, sondern es scheint, als ob dieser Vers von den Rechtgläubigen wegen der Arianer eingerückt worden; welches doch nicht eben füglich geschehen, weil er nicht von den Zeugen im Himmel, sondern von den Zeugen auf Erden hier und dar redet"; vgl. die Recension von Weidemanns Geschichte der deutschen Bibelübersetzung Luthers in der allg. Litt. Zeitung 1836. Nr. 160.

Wetſtein, Michaelis, Semler, Hezel, Griesbach, Matthäi, d
Wette, Roſenmüller, Carpzov, Auguſti, Lücke, Paulus, die
Vertheidigung derſelben zu übernehmen, zumal da auch innere
Gründe ihre Rechtfertigung unmöglich machen. Denn abge-
ſehen davon, daß dieſe Worte den Zuſammenhang der ganzen
Stelle, deren Sinn ſie entſtellen und verdunkeln, zerreißen,
und daher eher zu jedem andern Satze paſſen als zu dem
unſrigen, ſo lehrt auch nur eine oberflächliche Kenntniß der
neuteſtamentlichen Dogmatik, daß dieſe im Geiſte der nicäni-
ſchen Trinitätslehre abgefaßten Wörte ihr durchaus fremd ſind,
und es bliebe uns auch in dieſer Beziehung nur die Wahl,
entweder dieſe Stelle oder den ganzen Brief für unächt zu
halten. Daher würde auch die Erfüllung des von Bengel in
ſeinem appar. crit. p. 770. ausgeſprochenen Wunſches, der,
die Unzulänglichkeit der für die Aechtheit dieſer Worte vorge-
brachten Beweiſe fühlend, hoffte, daß es einſt noch gelingen
würde, ſchlagendere Gründe dafür aufzufinden, der Orthodoxie
keinen großen Dienſt leiſten. Ihren Urſprung verdanken aber
dieſe Worte augenſcheinlich der durch die alexandriniſche Schule
verbreiteten allegoriſchen Auslegung der ächten johanneiſchen
Worte eines ſpätern Dogmatikers. — εἰς τὸ ἓν εἰσι
drückt die Uebereinſtimmung der Ausſagen in Beziehung auf
den einen Punkt, nämlich die Meſſianität Jeſu aus, vgl. Joh.
11, 52. 17, 23. (aber nicht 17, 21., was Lücke anführt).
Es ergiebt ſich alſo dieſer Sinn: Chriſtus iſt mit dem Waſſer
und dem Blute gekommen, und der Geiſt zeugt von ihm;
daß alſo drei Zeugen, nämlich für die Meſſianität Jeſu, da
ſind, der Geiſt, das Waſſer und das Blut, d. h. der heilige
Geiſt Gottes, der den Menſchen erfüllt, die Taufe und der
Verſöhnungstod; und dieſe drei ſtimmen in Beziehung auf das
Eine überein, d. h. dieſe drei dürfen nicht blos einzeln, jedes
für ſich, als äußere Zeugen der Meſſianität gelten, ſondern ſie
werden vielmehr erſt durch den Meſſias zu einem idealen Gan-
zen vereinigt, ſo daß der Verſöhnungstod allein ohne die Taufe,
die Berufung zum Reiche Gottes, unnütz, die Taufe ohne
jenen eine leere Form, endlich der göttliche Geiſt der Heiligung
ohne dieſe beiden dem Menſchengeſchlechte ein verſchloſſenes
Geheimniß ſein würde.

V. 9. *Εἰ τὴν — ἐστίν* wenn wir nun schon ein Zeugniß von Menschen annehmen, menschlichen Zeugen glauben, so müssen wir um so mehr das Zeugniß Gottes annehmen, da dieses so viel bedeutender (*μείζων* vgl. 3, 20.) ist. Stroth findet in dieser *μαρτυρία τ. Θ.* das Bekenntniß des heidnischen Hauptmanns Matth. 27, 54., Ziegler und Lange erklären den Ausdruck von den den Tod Jesu begleitenden wunderbaren Begebenheiten, der Auferstehung und Himmelfahrt; Storr deutet ihn so, daß Jesus für seine Aussage, er sei der Sohn Gottes, den Tod erlitten habe. Aber offenbar will Johannes hier unter dem Zeugniß Gottes, welches jene drei Zeugnisse in sich begreift, die ganze durch Gott bewirkte Heilsanstalt in dem concreten Begriff des Messias verstanden wissen, als deren Repräsentanten eben der heilige Geist, die Taufe und der Versöhnungstod anzusehen sind. So erklären sich auch die folgenden Worte *ὅτι — αὐτοῦ* am besten, mit denen wir, nach Paulus, einen Vordersatz beginnen, dessen Nachsatz der folgende Vers bildet: weil also dieses das Zeugniß Gottes ist, welches er über seinen Sohn abgegeben hat, d. h. darüber, daß Jesus der Messias sei, so u. s. w. De Wette übersetzt daher *ὅτι* nicht recht durch „nämlich", und Lücke mißversteht auch die Stelle, wenn er statt des Griesbachschen *ἤν* lieber noch einmal *ὅτι* lesen will.

V. 10. Nachsatz: so hat der, der an den Sohn Gottes glaubt, dieses Zeugniß in sich, d. h. so wird jeder durch den Glauben an den Messias sich dieses Zeugnisses unmittelbar bewußt, indem er die Versöhnung in seinem eignen Innern erfährt, und die Wirkung des heiligen Geistes in sich selbst fühlt. Alle anderen Erklärer verstehen fälschlich das *ἔχει ἐν ἑαυτῷ* von dem Annehmen und Festhalten des Zeugnisses, was für einen Johannes zu äußerlich aufgefaßt ist. — *ὁ μὴ πιστ.* wer aber Gott nicht glaubt, nämlich in Beziehung auf seinen Sohn als Messias; woher auch einige Handschriften *τῷ υἱῷ* statt *τῷ Θεῷ* lesen. — *ψεύστην πεπ.* der hat Gott zum Lügner gemacht, vgl. 1, 10., d. h. wie aus den folgenden Worten sich ergiebt, zum falschen Zeugen, weil er nicht dem Zeugnisse Gottes geglaubt hat, das gerade die Messianität Jesu betrifft. Die Perfecta scheinen hier wohl nicht

rein präsentisch zu nehmen zu sein, da wenigstens das erstere, πεπολήκεν, wohl von dem folgenden, πεπίστευκεν, abhängt, weil das Nichtglauben dem zum Lügner Machen vorangehen muß. Ueber μή und οὐ in dieser Stelle vgl. Winer, S. 397.

V. 11. Der Inhalt dieses göttlichen Zeugnisses besteht in dem Geschenk des ewigen Lebens und zwar vermittelst des Glaubens an Christum, wie der Verfasser dies bereits oben 2, 25. 4, 9. mit bestimmten Worten ausgesprochen hatte, und im folgenden Verse sich noch näher darüber ausläßt.

V. 12. Hier beendigt der Verfasser seine Episode über den Messias, und schließt sich wieder an V. 5. an; vgl. 2, 23. und das zu 3, 14. Gesagte.

V. 13. Diese Worte, eine kurze Wiederholung des im Vorigen Gesagten, bilden den Schluß des ganzen Abschnittes; sind aber doch wohl mit Unrecht von Manchen als ursprünglicher Schluß des ganzen Briefes betrachtet worden; wofür Augusti die große Aehnlichkeit mit dem wahrscheinlicher Weise ursprünglichen Schlusse des johanneischen Evangeliums 20, 31. als Beweis anführt. — Die Worte nach ὑμῖν, die sich in einigen Handschriften vorfinden: τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, und sich als unächter Zusatz in Betracht der gleichen Worte im Folgenden kund geben, hat Griesbach mit Recht aus dem Text verwiesen. — Zu εἰς τὸ ὄνομα vgl. 2, 12. 3, 23. Joh. 5, 25. 26.

V. 14. Die letzten Verse von hier an bis zum Schlusse der ganzen Schrift hält Fritzsche (Henke's Museum, B. 3. St. 1. S. 110.) für eine spätere Nachschrift desselben Verfassers; Augusti für einen Anhang durch eine fremde Hand, vielleicht dieselbe, die das letzte Kapitel zu dem johanneischen Evangelium verfaßte. Auch Lange erklärt den Ausspruch V. 19., die Sündeneintheilung V. 16., und die Warnung V. 21. für unjohanneisch und für Anzeichen der Unächtheit der ganzen Stelle. Lücke hat sich entschieden dagegen erklärt; allein in der Behauptung, daß V. 13. durchaus nicht der Schluß des ganzen Briefes sein könne (vgl. Lehnerdt, p. 17.), und daß V. 14. in genauem Zusammenhange mit dem Vorigen stehe, scheint er keineswegs glücklich gewesen zu sein, obgleich er hierin nur

in die Fußstapfen eines Knapp, Tittmann, Väter getreten ist. Vielmehr scheint es nothwendig zu sein, mit Griesbach, Schott, Lehnerdt, an dieser Stelle einen neuen Abschnitt zu beginnen, indem der Verfasser nach der Weise der neutestamentlichen Briefsteller zum Schlusse des Ganzen noch einige aphoristische Bemerkungen und Ermahnungen hinzufügt, die weniger mit den Worten als den Gedanken des frühern Theiles des Briefes zusammenhängen. Daß aber jene von Lange angeführten Aeußerungen des Verfassers, des Johannes unangemessen seien, läßt sich durchaus nicht entscheiden, da sie mit den übrigen uns bekannten Aussprüchen des Apostels nicht in Widerspruch stehen. Aus kritischen Gründen endlich läßt sich die Aechtheit dieser ganzen Stelle nicht anfechten. — Die Gedankenverbindung mit dem Vorigen kann nun allenfalls so aufgefaßt werden: Aus dem Glauben an den Messias und dem daraus entstehenden Bewußtsein des ewigen Lebens entspringt nun das zuversichtliche Vertrauen zu Gott; dieses besteht aber in der Ueberzeugung, daß er auf unsre Bitten hört. — παῤῥησία braucht Johannes gewöhnlich (2, 28.) von dem Verhältnisse des Menschen zur Gottheit, vgl. 3, 21. — ὅτι giebt das Wesen dieses Vertrauens an, und Stroth übersetzt daher falsch: das ist eine Folge unsrer Zuversicht. — κατὰ τ. θέλημα vgl. 2, 17. Matth. 6, 9. Joh. 14, 13. (1 Petr. 1, 15.): wenn wir dem uns durch Christum bekannt gemachten göttlichen Willen gemäß bitten, vgl. 3, 22., wo die Worte ὅτι τ. ἐντολὰς — ποιοῦμεν dem hier gebrauchten Ausdrucke θέλημα αὐτοῦ entsprechen. — In dem ἀκούει ἡμῶν liegt noch nicht, wie Lücke richtig bemerkt, der vollständige Begriff des Erhörens, vgl. 4, 6., wovon erst im folgenden Verse die Rede ist; und wir übersetzen daher am besten mit Stolz: daß er auf uns höre. Bei der nahen Verwandtschaft beider Ausdrücke darf aber auch Lehnerdts Ansicht, vgl. spec. prim. p. 30., daß es für ἐπακούει oder oder εἰσακούει stehe, nicht unbedingt verworfen werden.

V. 15. Wenn wir aber wissen, daß Gott auf uns hört, so wissen wir auch, daß er unsere Bitten erfüllen wird. — ἔχειν in dem Sinne von λαμβάνειν, vgl. (Joh. 16, 24.) Matth. 5, 46. 6, 1. Was Paulus in den Worten

findet: wir wiſſen, daß die Erfüllung von Gott kommt, iſt nicht der Sinn derſelben; denn παρ' αὐτοῦ gehört nicht zu ἔχομεν, ſondern zu ᾐτήκαμεν, was ſonſt überflüſſig daſtehen würde. Aber auch Lücke erklärt unrichtig: nur das Gebet voll Zuverſicht wird erhört, und verfällt in den an Stroth bereits gerügten Fehler.

V. 16. Auch dieſe Stelle hat zu ſehr verſchiedenen Auslegungen Veranlaſſung gegeben. Der ganze Ausſpruch beruht darauf, daß die Fürbitte im apoſtoliſchen Zeitalter ein weſentlicher Beſtandtheil des Gebetes war, vgl. Jak. 5, 14 — 20. Joh. 17., und daß in der jüdiſchen Synagoge ein Unterſchied zwiſchen חטאה למותה und חטאה לא למותה gemacht wurde. Wenn gleich daher die Leſer des Briefes der gewöhnlichen Annahme nach Heidenchriſten waren, ſo muß doch gegen Lücke bemerkt werden, daß der Verfaſſer, als ehemaliger Jude, ſehr wohl die ganze Vorſtellung einer Unterſcheidung der Sünden aus der jüdiſchen Morallehre entlehnt haben kann. Freilich iſt es dagegen gewiß, daß der Unterſchied zwiſchen Todſünden und Nichttodſünden hier eine ganz beſtimmt chriſtliche Farbe angenommen haben muß; daß folglich hier nicht von der Fürbitte um Nichtchriſten, wie Stroth und Fritzſche ἀδελφόν ganz allgemein als Mitmenſchen auffaſſen, die Rede iſt. Es iſt ferner gewiß, daß die Todſünde ἁμαρτία πρὸς θάνατον sc. φέρουσα, τελέουσα (vgl. Joh. 11, 4.) keine einzelne Sünde, ſondern eine beſtimmte Art von Sünden bezeichne; wie ſchon Calvin einſah; daß der Unterſchied zwiſchen Todſünden und Nichttodſünden kein bloß im Innern des Menſchen bewußter, ſondern auch ein äußerlich erkennbarer und den Leſern bekannter ſei, was Schultheß erkennt, und deshalb, wegen der üblen Folgerungen, die ganze Stelle für unächt erklärt; daß endlich, da hier nur ſittliche Verhältniſſe gemeint ſind, und der johanneiſche Sprachgebrauch auch den Begriffen ζωή und θάνατος dieſe beſtimmte Bedeutung gegeben hat, nur von einem geiſtigen Tode die Rede ſein kann. Zacharia und Michaelis irren daher, wenn ſie unter dieſen Sünden ſolche verſtehen, die Gott nach jüdiſcher Anſicht mit tödtlichen Krankheiten ſtrafe; Werenfels, wenn er ſolche annimmt, die er mit dem leiblichen Tode ahnde; noch unrichtiger finden Morus

und Lange ſolche Verbrechen darin angedeutet, die die bürgerliche Obrigkeit mit dem Tode beſtrafe. Offenbar dem Sinne des Verfaſſers näher kommt die Erklärung, die hier reueloſe und in ſofern des ewigen Todes würdige Sünden annimmt; nur denkt Grotius dabei mit Unrecht auch an Widerſetzlichkeit gegen kirchliche Beſtimmungen. Aber das Richtige hat gewiß Lücke getroffen, wenn er ſolche Sünden verſtanden wiſſen will, die nach den Geſetzen des Gottesreiches (dem θέλημα τ. θεοῦ V. 14.) den Verluſt der chriſtlichen ζωή nach ſich ziehen, ja ſelbſt die Fähigkeit zu derſelben aufheben; und zwar, da die ζωή durch den Glauben an den Meſſias erlangt wird (vgl. 3, 14.), beſteht der geiſtige Tod (vgl. Jak. 1, 15.) in dem Unglauben, dem Zweifel an dem Meſſias; dieſer Zweifel iſt alſo die Sünde zum Tode, deren äußerſte Spitze der Abfall vom Chriſtenthum ſelbſt, der Götzendienſt V. 21. iſt. Aehnlich Lehnerdt und Paulus. Auch ſcheint ſchon die ſcholaſtiſche Eintheilung in peccata mortalia i. q. contra ordinem charitatis und venialia i. q. praeter ordinem charitatis (vgl. Thom. Aquin. quaest. 1, 72. quaest. 5, 83.), die auf dieſer Stelle beruht, eine gleiche Auffaſſung vorauszuſetzen. Sehr paſſend kann dann dieſe johanneiſche Todſünde mit der Sünde gegen den heiligen Geiſt verglichen werden, deren Chriſtus, Matth. 12 31. ausdrücklich, als einer unverzeihlichen, Erwähnung thut. Schon Beza, Calvin, Flacius, Calov, Wolf, Heumann waren dieſer Meinung, und Lücke hat ſich mit Unrecht dagegen erklärt, weil er die Sünde gegen den heiligen Geiſt für eine einzelne Sünde in der Gattung der Todſünden hält. So ſchwierig nun auch das Verſtändniß jenes Ausſpruches Chriſti iſt, ſo ſcheint doch ſo viel gewiß zu ſein, daß er kein einzelnes Vergehen, kein Laſter bezeichnen ſoll, ſondern vielmehr die Geſammtheit der böſen Geſinnung, die ohne den Glauben an den Meſſias zugleich von Gott ſich abwendet, und die Heiligung ſeines Geiſtes, das ſchönſte Zeugniß der Verſöhnung (V. 7.), zurückweiſt, alſo mit der johanneiſchen Todſünde zuſammenfällt; vgl. Schwarz, Ethik B. 1. §. 75. — αἰτήσει will Lehnerdt, S. 51. als ein ganz allgemeines Futurum in Beziehung auf irgend eine künftige Bitte auffaſſen; beſſer erhält es mit Grotius und Lücke, denen

auch Winer, S. 304. seine Beistimmung nicht versagt, eine imperative oder vielmehr optative Bedeutung. — δώσει beziehen Lücke und Lehnerdt mit Schott und Stolz wegen Jak. 5, 20. auf τις, besser Winer, S. 304., Grotius, Paulus auf Gott als das Hauptsubject. — Fast alle Erklärer nehmen fälschlich die Worte τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον als Apposition von αὐτῷ, welches sie auf ἁμαρτάνοντά ἁμαρτίαν beziehen. Nur Paulus sah das Richtige, indem er αὐτῷ auf τις zurückbezieht und τοῖς ἁμαρτάνουσι übersetzt: für die Sündigenden; denn trotz Winers Erklärung, S. 302., daß αὐτῷ distributiv und somit als Collectivum zu denken sei, ist es unendlich hart, unter αὐτῷ und τοῖς ἁμαρτάνουσι dasselbe Subject zu verstehen. — Die bestimmte Versicherung ἔστιν ἁμαρτία πρ. θάν., die freilich durch Erwähnung einer ἁμαρτία μὴ π. θ. bedingt wurde, scheint gegen solche gerichtet zu sein, die schon damals den Unterschied zwischen Todsünden und Nichttodsünden verwarfen. — Die letzten Worte: οὐ περὶ — ἐρωτήσῃ mißverstehen die meisten Ausleger, und selbst Lücke, indem sie ein bestimmtes Verbot darin finden, für die Todsünder zu bitten; während der Verfasser, wie schon Carpzov, Paulus, Lehnerdt richtig bemerkten, nichts weiter sagen will als: jetzt verlange ich gerade nicht, daß ihr für die Todsünder beten sollt, denn zunächst habe ich die im Auge, die nicht eine Todsünde begangen haben, und für die sollt ihr beten. So ergiebt sich für die ganze Stelle folgender Sinn: wenn jemand seinen Mitchristen eine Sünde nicht zum Tode begehen sieht, so bitte er für ihn, und Gott wird ihm Leben geben für die Nichttodsünder; es giebt aber auch eine Sünde zum Tode: für diese sage ich nicht, daß er bitten soll. — Der Begriff von ζωή erklärt sich aus dem Frühern durch den Gegensatz von θάνατος von selbst. — Ueber den Gebrauch des μή und οὐ in dieser Stelle vgl. Winer, S. 397.

V. 17. Zur weitern Erklärung und um dem Mißverständnisse vorzubeugen, als ob die ἀδικία (vgl. 1, 9.) d. h. die Verletzung der δικαιοσύνη (vgl. 3, 7. 10.) nicht auch Sünde wäre, behauptet der Verfasser hier ausdrücklich, daß auch sie Sünde sei, aber eben eine Sünde nicht zum

zum Tode, und bestimmt also die Sünde nicht zum Tode als ἀδικία in dem Sinne: alle Ungerechtigkeit ist zwar auch Sünde, aber das ist eben die Sünde nicht zum Tode; vgl. 3, 4. Der Verfasser giebt also für die Fürbittenden hiermit das Kennzeichen an zum Unterschiede der Sünde zum Tode und nicht zum Tode. Wir finden nicht, daß andere Erklärer schon in dieser Weise unsre Stelle verstanden und ausgelegt haben, und doch scheinen dadurch allein die folgenden Worte in das rechte Licht zu treten.

V. 18. Denn nur in diesem Sinne kann der Verfasser sagen, daß der wahre Christ nicht sündige, weil er dessen Sünde nicht ἁμαρτία, ἁμαρτάνειν, sondern ἀδικία, ἀδικεῖν nennt, vgl. 3, 9. Fassen wir das Gesagte wörtlich auf, so würde der Verfasser sich selbst 1, 8. 2, 1. widersprechen. So aber will er sagen: eine Sünde nicht zum Tode, eine ἀδικία, kann der Christ, ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ, möglicher Weise begehen, aber nie eine Todsünde; wer eine solche sich einmal zu Schulden kommen läßt, tritt dadurch aus der Gemeinschaft der christlichen Gemeinde hinaus, vgl. 1, 6.; daß aber Johannes, wie Lücke meint, ausdrücklich V. 16. verbiete, für einen solchen auch nur zu beten, wäre eine verderbliche Lehre und namentlich des Apostels der Liebe unwürdig. — τηρεῖ ἑαυτὸν sc. ἄσπιλον ἀπὸ τοῦ κόσμου vgl. Jak. 1, 27. (1 Tim. 5, 22.), und daher wird er von dem Bösen (vgl. 2, 14.), d. h. dem Teufel, dem Herrscher der Welt, welcher der Vater der Sünder ist (vgl. 3, 8.), nicht berührt, vgl. 2 Thess. 3, 3. — Uebrigens läßt Paulus von diesem Verse an den Verfasser in fünf kurzen Sätzen die Hauptgedanken des ganzen Schreibens seinen Lesern wiederholen.

V. 19. Ὅτι ἐκ τ. θ. ἐσμεν vgl. 4, 6. — καὶ ὁ κόσμος — κεῖται vgl. 2, 15. Fast alle Erklärer und Uebersetzer nehmen hier ἐν τῷ πονηρῷ als Neutrum; nur Lücke bemerkt mit Recht, daß es wegen des Vorhergehenden und gemäß der ganzen Vorstellungsweise des Johannes als Masculinum in dem Sinne aufgefaßt werden muß: die ganze Welt ist der Gewalt des Teufels unterworfen. Ob übrigens Johannes an die Persönlichkeit des Teufels geglaubt habe, ist zwar eine Frage, die nicht in den Bereich dieser

Blätter gehört, allein doch bei dieser Gelegenheit so weit beantwortet werden muß, daß es den Geist jener Zeit, des Urchristenthums und der apostolischen Lehre verkennen hieße, wenn man sie läugnen wollte. Im Gegentheil muß auf das Bestimmteste behauptet werden, daß die Lehre von einem persönlichen Teufel und der Glaube an seine wirkliche Existenz der apostolisch christlichen Dogmatik angehört; vgl. Jak. 4, 7.

V. 20. *Καὶ οἴδαμεν, ὅτι* vgl. 3, 8. — *ἥκει* er ist gekommen; vgl. Joh. 2, 4. 4, 47. 8, 42. — *διάνοια* Einsicht, nämlich daß wir den wahren Gott erkennen; denn *θεόν*, was sich in mehreren Handschriften findet, ist zwar Glosse, weist aber auf die richtige Beziehung des *ἀληθινόν* hin. — *καὶ ἐσμεν* hängt von dem obigen *οἴδαμεν ὅτι* ab, wobei *καὶ* durch: auch, zu übersetzen ist: *auch* daß wir in dem wahren Gott sind durch (wie de Wette übersetzt), oder in sofern wir in seinem Sohne sind; vgl. 1, 3. 2, 23. Joh. 1, 18. 14, 6. — Die folgenden Worte *οὗτος — αἰώνιος* (vgl. Joh. 17, 3.) bezieht die orthodoxe Exegese auf Jesus Christus, wozu sie allerdings der Stellung nach gehören. Allein schon im Alterthum die Arianer, dann die Socinianer, Grotius, und endlich unter den Neuern Lücke, Paulus und Winer beziehen sie auf Gott, indem der letztere, S. 138. zeigt, daß *οὗτος* sich zuweilen auf ein entferntes Nomen, das als Hauptsubject zu betrachten ist, bezieht, vgl. 2 Joh. 7., daß *ἀληθινὸς θεός* ein beständiges und ausschließliches Epitheton des Vaters ist, und daß das N. T. immer nur diesen den *εἰδώλοις*, die auch hier V. 21. erwähnt werden, entgegensetzt. Ferner nennt Johannes Christus zwar *ζωή* 1, 2., aber niemals *ζωὴ αἰώνιος*, was nur dem Vater gebührt; auch braucht das N. T. nie, wenn es den Vater und den Sohn Gottes unterscheiden will, von beiden einerlei Prädicat und Namen; endlich giebt es keine Stelle, in der Johannes den historischen Christus Gott nennt. Daher werden wir übersetzen: das ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, mit Beziehung auf *θεός*. Das Prozeugma des demonstrativen Pronomens, welches Lücke in den letzten Worten findet, indem er ergänzt: *καὶ (αὕτη) ἡ ζωὴ αἰώνιος*, und übersetzt: darin, nämlich in der Erkenntniß

u. s. w., besteht das ewige Leben, hat schon Winer, S. 140, zurückgewiesen.

V. 21. Da nun der Gott, den Christus verkündigt hat, der wahrhaftige ist, so hütet euch vor den falschen Göttern, vgl. 1 Kor. 8, 4. Da die Apostel auch sonst es für nöthig hielten, vor dem Götzendienste zu warnen, der natürlich für die Heidenchristen in jener ältesten Zeit eben so gefährlich war, wie der Rückfall zum Mosaismus für die Judenchristen, vgl. 1 Kor. 10, 7. 14., so dürfen wir unter εἰδώλων mit Hammond keineswegs die Gnostiker und ihre Irrlehren verstehen. Auf der andern Seite aber ist auch nicht zu übersehen, daß diese wenigen Worte nur eine schwache Stütze für die Behauptung sind, daß der Brief an Heidenchristen geschrieben sei, besonders da ähnliche Warnungen auch zu Judenchristen gesprochen werden, vgl. 1 Petr. 4, 3. Die innern Gründe dürften von größerer Geltung sein, besonders der Umstand, daß der Verfasser durchaus keine Bekanntschaft mit der alttestamentlichen Offenbarung bei seinen Lesern voraussetzt. — Ganz falsch übersetzt Carpzov hier τεκνία qui filii dei veri esse vultis; es ist nichts als Anrede, wie an den andern Stellen dieses Briefes. — Wenn gleich nun nach dieser Auffassung die Warnung vor Götzen nicht ganz außer Zusammenhange steht, so ist doch ein so neuer Gedanke am Schlusse des Ganzen höchst auffallend, und auch die Abgerissenheit, das Schroffe und Unerwartete dieser letzten Worte dürfte die Vermuthung wohl zu rechtfertigen im Stande sein, daß dieser Schluß vielleicht nicht so, wie er uns vorliegt, aus der Hand des Verfassers geflossen sein mag.

Man hat verschiedene Versuche gemacht, die scheinbare Unordnung dieses Briefes zu rechtfertigen, und einen bestimmten Zusammenhang der in demselben ausgesprochenen Gedanken nachzuweisen, vgl. Knapp, scr. v. arg. p. 177.; Lücke, S. 41 — 47. folgt der von Knapp gegebenen Disposition; Grashof, S. 86 — 93. Jedenfalls ist der Eindruck, den der Brief in seiner Gesammtheit macht, ein einfacher und bestimmter; ein Hauptgedanke zieht sich durch ihn hin; daß die Liebe durch den Glauben an den Messias bewirkt und in der Erfüllung der göttlichen Gebote sich äußernd das unbedingt

nothwendige Band der christlichen Gemeinschaft sei; und diesem Gedanken sind denn nach Art der apostolischen Briefsteller mehrere Nebengedanken in abschweifender Rede, wo sich gerade die Gelegenheit dazu darbot, eingeschaltet, so daß zwar das äußere Ansehen des Briefes bunt und regellos erscheint, aber seine innere Gestalt desto einfacher und klarer hervortritt. Denn dieser Ansicht folgend werden wir finden, daß der Brief jenen Hauptgedanken vortragend sich ungezwungen aus sich heraus entwickelt, und nur seinen paränetischen Theil als erläuternde Episoden, 2, 12 — 17. wo er vor der Welt, 2, 18 — 28. 4, 1 — 6. wo er vor Irrlehrern, 5, 14 — 20. wo er vor der Todsünde, und 5, 21. wo er vor den Götzen warnt, einschaltet.

---

## Einleitende Bemerkungen zu dem zweiten und dritten Briefe des Johannes.

Der erste, der wenigstens das zweite unter dem Namen des Johannes in der Sammlung der katholischen Briefe befindliche Schreiben erwähnt, ist Irenäus (adv. haer. 1, 163.), am Ende des zweiten Jahrhunderts; bis dahin schweigt die Geschichte von dem Dasein dieser Schriften. Darauf aber scheint zunächst die alexandrinische Schule eine nähere Kenntniß von ihnen genommen zu haben, wenigstens erwähnt Klemens, strom. 2, 15. mehrere Briefe des Johannes, vgl. Euseb. h. e. 6, 14.; und Origenes nennt bereits den zweiten und dritten Brief desselben (comm. in Ioh. 6. Euseb. h. e. 6, 25.), ohne jedoch die Zweifel, die man schon damals gegen ihre Aechtheit erhoben hatte, unberücksichtigt zu lassen. Von der Ansicht seines Lehrers abweichend, scheint dagegen Dionysius von Alexandrien ihre Aechtheit als ausgemacht anzunehmen, da er aus ihnen Beweise gegen die Apokalypse schöpft, s. Euseb. h. e. 7, 25. Auffallend bleibt es daher, daß Eusebius, h. e. 3, 25. mit der größten Bestimmtheit beide Briefe unter die Antilegomenen stellt, und hierin nicht nur einer achtungswerthen Ueberlieferung, sondern

auch dem Urtheile seiner Kirche folgt. Diese auf eine strengere Kritik gestützte Meinung erhielt sich denn auch so lange, daß Hieronymus, de vir. ill. 9., während er seine eigene Ueberzeugung verschweigt, doch noch als die herrschende Ansicht seiner Zeit anführt, daß man die beiden Briefe dem Apostel Johannes absprechе. Trotz dem errang die für orthodox geltende Meinung, die diese Briefe für ächt erklärte, sehr bald die Oberhand in der Kirche; schon Alexander von Alexandrien beruft sich auf den zweiten Brief V. 10., um die Verdammung des Arius zu vertheidigen; dieselbe Stelle führt in der afrikanischen Kirche des dritten Jahrhunderts der Bischof Aurelius auf einer Synode zu Karthago an. Endlich erklärten die apostolischen Kanones, die Synode von Laodicea und die Kirchenversammlungen von Hippo und Karthago im vierten Jahrhundert diese Briefe für kanonisch, wodurch denn auf die sicherste Art in der griechischen und römischen Kirche der Kritik ein Ende gemacht wurde. Daß aber auch in der syrischen Kirche Ephraem beide Briefe für ächt hielt, ist um so auffallender, als sie in der Peschito fehlen. Dieser letzte Umstand und das ungünstige Urtheil des Eusebius erregten daher in neuerer Zeit gerechte Zweifel gegen die Richtigkeit der kirchlich-kanonischen Bestimmung, und Grotius (prooem. in ep. sec.) war der erste, der sie auf gelehrte Weise vorzutragen wagte. Ihm folgten Beck (observ. critico-exeg. spec. pr.), Fritzsche (Bemerkungen über d. Br. Joh. in Henke's Museum f. Religionswissenschaft, B. 3. St. 1.), Bretschneider (probab. p. 164.), Paulus, Credner, indem sie die im Alterthum schon verbreitete Vermuthung (s. Hieron. de v. ill. 9.) von Neuem aufstellten, daß der Presbyter Johannes von Ephesus, ein Schüler Jesu nach der Aussage des Papias in Euseb. h. e. 3, 39., der Verfasser dieser Briefe sei. Als ihre Gegner und als Vertheidiger der Authentie derselben traten dagegen hauptsächlich Bertholdt, Carpzov, Hänlein, Augusti, de Wette, Lücke, Grashof auf, da es natürlich in keinem zweifelhaften Punkte der Kritik an verschiedenen Partheien fehlen kann; doch irrt de Wette bedeutend, wenn er behauptet, daß die gegen die Aechtheit dieser Briefe vorgebrachten Gründe sich leicht heben ließen. Denn wenn gleich das späte Erscheinen derselben,

namentlich des dritten, in der Kirche mit Recht von Lücke durch die didaktische Unbedeutendheit ihres Inhaltes hinlänglich erklärt wird, so ist dieser Kritiker doch nicht glücklich in der Widerlegung der aus dem ungünstigen Urtheile des Alterthums gegen ihre Aechtheit hergenommenen Gründe; da doch nicht geläugnet werden kann, daß die Stimme des Alterthums in diesen Untersuchungen die meiste Geltung hat, und daher, wo sie die Unächtheit einer Schrift ausspricht, eben so gut gehört werden muß, als wo sie die Aechtheit bezeugt. Auch darf Lücke's und Eichhorns Vertheidigung des johanneischen Ausdruckes und Sprachgebrauches, den man diesen Briefen hat streitig machen wollen, für eben so gelungen angesehen werden, als ihre Widerlegung des Gebrauchs paulinischer Worte und Ausdrücke, die man in denselben gefunden hat, die aber keineswegs so ausschließliches Eigenthum des Apostel Paulus sind, daß sie nicht vielmehr in allen neutestamentlichen Schriften sich wiederfänden, vgl. Paulus, S. 266. Ihre darüber gemachten Bemerkungen sind so richtig und unwiderleglich, daß auch Credner eingesteht, diese Briefe aus innern Gründen für ächt halten zu müssen. Weniger geglückt ist ihnen die Entkräftigung des Einwurfes, daß die harte und unduldsame Vorschrift 2 Joh. 10, 11. dem Charakter des Johannes, wie er namentlich in dem ersten Briefe erscheine, entgegen trete *); und trotz dem, was Lücke über die johanneische χρίσις sagt, wünschen wir doch, schon allein um den Apostel von dem Vorwurfe einer so liebelosen ja unchristlichen Gesinnung freisprechen zu können, diese Briefe für unächt halten zu dürfen. Noch schwieriger ist es, den Ausdruck ὁ πρεσβύτερος, wie der Verfasser sich im Eingange beider Briefe nennt, von dem Apostel zu deuten. Soll es Amtsname sein, der in jener Zeit noch gleichbedeutend mit ἐπίσκοπος war, wie Oekumenius bemerkt, so ist es auffallend, daß Johannes sich nicht lieber ἀπόστολος nennt, wie alle übrigen apostolischen Briefsteller pflegen. Bertholdt meint gar, er bezeichne sich dadurch als Vorsteher sämmt-

*) Wiewohl sie der, von Eusebius 3, 28. gegebenen, aber mit Recht für erdichtet gehaltenen, Erzählung von dem Begegnen des Johannes mit Cerinth nicht widerspräche.

licher Gemeinden Kleinasiens; für diesen Fall ist es weit wahrscheinlicher, daß er sich ἐπίσκοπος genannt haben würde, wenn es nicht überhaupt unerklärlich wäre, weshalb er sich in diesen kleinen Privatschreiben bei seinem Amtsnamen nennt, und in dem ersten, einem öffentlichen Umlaufschreiben, dies unterläßt*). Auch daß er sich damit als den ältesten der noch lebenden Apostel bezeichnen wolle, ist eine leere Vermuthung, die freilich noch Augusti vertheidigt. Lücke meint endlich, er nenne sich wegen seines hohen Alters so, was er aus der Erzählung des Klemens, in der Johannes sich selbst γέρων (Euseb. 3, 23.), und aus Phil. 9., wo Paulus sich πρεσβύτης nennt, zu beweisen sucht. Allein πρεσβύτερος bezeichnet keineswegs dasselbe, was γέρων oder πρεσβύτης, und namentlich an der Spitze des Briefes mit dem Artikel und ohne dazu gehörigen Namen, den Paulus ausdrücklich hinzufügt, würde es in dieser Bedeutung ganz ohne Sinn sein; daher verlangt es eine andere Erklärung. Offenbar bezeichnet das Wort die Amtswürde, und da diese nach Obigem dem Apostel nicht angehören kann, so sehen wir uns genöthigt, uns für den Presbyter Johannes zu entscheiden. Dieser lebte ebenfalls in Ephesus, vielleicht als Schüler Jesu in nicht geringerem Ansehen, und um sich von dem Johannes ἀπόστολος zu unterscheiden, konnte er sich recht wohl, wie schon Paulus, S. 265. bemerkt, πρεσβύτερος nennen. So bekommt denn dieser, durch den Artikel so genau bestimmte πρεσβύτερος auch ohne Namen eine bestimmte Bedeutung, weil neben dem Apostel, der übrigens stets jede nähere Bezeichnung seiner selbst verschmähte, dadurch eine andere Person schon hinlänglich bezeichnet war. Auch wegen des bestimmten Hervortretens der Persönlichkeit 2 Joh. 1. 4. 5. 12. 3 Joh. 1. 2. 3. 4. 9. 10. 13. 14., des Gebrauches von ἐγώ, dessen sich Johannes in seinen andern Schriften zur Einführung seiner eignen Person so wenig bedient, daß er es sogar immer ängstlich vermeidet, müssen wir diese Briefe dem Apostel absprechen. Daß der Presbyter Johannes

*) Wenigstens erklärt dies nicht Steigers Behauptung zu 1 Petr. 5, 1., daß Johannes sich dadurch den Privatpersonen näher rücke; dies würde gerade im umgekehrten Falle geschehen sein, wenn er vor diesen sich nicht auf seine Amtswürde berufen hätte.

ihr Verfasser sei, ist übrigens eine dem Alterthum schon bekannte Vermuthung; wer sie zuerst ausgesprochen hat, läßt sich nicht mehr entscheiden, nur so viel ist gewiß, daß sie Eusebius schon kennt h. e. 3, 39. Mit Unrecht hat man daher in neuerer Zeit an der Existenz desselben gezweifelt, da diese durch die Nachrichten des Eusebius durchaus gesichert ist; nur wissen wir freilich von seinen übrigen Verhältnissen nichts weiter, als daß er in Kleinasien lebte, und zwar länger als der Apostel Johannes, und daß er, wie Hieronymus erzählt, in Ephesus begraben ward. Daß der Ausdruck πρεσβύτερος sein Amt bezeichnet, ist sehr wahrscheinlich; wenigstens ist es unpassend, ihn von seinem höheren Alter als dem des Apostels, oder gar, wie Credner will, von seinem frühern Aufenthalte in Kleinasien zu verstehen. Als Nachahmung*) des ersten an eine Allgemeinheit gerichteten Briefes oder vielmehr als Auszug aus demselben in Beziehung auf eine bestimmte Individualität verfaßte dieser Presbyter nun den zweiten johanneischen Brief, vielleicht in der Absicht, um den Inhalt des ersten weiter zu verbreiten, und den einzelnen Gemeindemitgliedern eine nähere Bekanntschaft mit demselben zu verschaffen; denn so nur läßt sich die zum Theil wörtliche Uebereinstimmung beider Briefe erklären, die weit davon entfernt für die Verfasserschaft des Apostels zu sprechen, vielmehr dagegen zeugt, da eine solche stereotype Wiederholung seiner selbst bei einem geistreichen Schriftsteller nicht denkbar ist. Aber gerade dadurch erklärt sich auf der andern Seite die Aufnahme des Briefes in den Kanon eben so leicht, wie durch die Gleichheit des Namens der Verfasser. Der dritte Brief ist selbstständiger**).

Was die Personen betrifft, an die die Briefe gerichtet sind, so giebt es rücksichtlich der als Empfängerin des zweiten Briefes genannten ἐκλεκτὴ κυρία zwei verschiedene Arten

*) Daß solche Nachahmungen in jener Zeit nichts Ungewöhnliches waren, zeigen die drei ersten Evangelien, und unter den katholischen Briefen, wie wir gesehen haben, der zweite des Petrus.

**) Ob übrigens derselbe Presbyter nicht auch vielleicht der Verfasser des letzten Kapitels des johanneischen Evangeliums ist, lassen wir dahin gestellt. Höchst wahrscheinlich ist er aber der apostolische Presbyter, dessen ἐξηγήσεις θείων γραφῶν Irenäus nach der Aussage des Eusebius, 5, 8. erwähnt.

der Erklärung, indem die eine eine bestimmte Person darunter versteht, die andere aber, weil es (noch von Michaelis) für unschicklich gehalten ward, daß der Apostel an eine Frau geschrieben habe, und (von Augusti) für unerklärlich, wie ein solches Privatschreiben in den Kanon gekommen sei, einen allegorischen Weg der Auslegung einschlug. Der erste, der denselben betrat, war Klemens von Alexandrien, der zwar (wahrscheinlich wegen 1 Petr. 5, 13.) behauptet, daß der Brief an eine Babylonierin, Namens Eklekte geschrieben, aber die christliche Kirche darunter zu verstehen sei. Ihm folgte Hieronymus; wogegen Cassiodorus die Meinung aufstellt, daß der Verfasser eine einzelne Gemeinde damit bezeichnet habe. So unpassend diese Ansicht auch ist, so fehlt es ihr doch keineswegs an Vertheidigern in neuerer Zeit, da Whiston die Gemeinde zu Philadelphia, Augusti die vom Herrn selbst gestiftete zu Jerusalem, und Michaelis eine ungenannte am Sonntage zusammenkommende darunter verstehen will. Im Gegensatze zu dieser allegorischen Deutung hat sich in neuester Zeit, nachdem schon Oekumenius den Verfasser deswegen vertheidigt hat, daß er an ein Weib geschrieben habe, die Meinung geltend gemacht, daß der Brief an eine bestimmte christliche Frau gerichtet sei, die entweder *Ἐκλεκτή* oder *Κυρία* geheißen habe, oder deren Namen gar nicht genannt sei. Der letzten Ansicht folgend erklären Ritmeier, Ziegler und Wolf sowohl *ἐκλεκτή* als *κυρία* appellativisch, und Knauer (in den Studien u. Kritiken, 1833. H. 2. S. 452.) hält Maria, die Mutter Jesu, der *κατ' ἐξοχὴν κύριος* heißt, für die *κυρία*, an die dieser Brief gerichtet sei; eine Vermuthung, die wegen der in dem Schreiben gegebenen Ermahnungen sehr unwahrscheinlich, ja sogar unschicklich ist. Daher haben schon Grotius und Wetstein *ἐκλεκτή* für den Namen der Frau halten wollen, wogegen Lücke weniger richtig die Stellung der Worte, die doch dem Alexandriner Klemens bei seiner ähnlichen Erklärung kein Anstoß war, als den 13ten Vers anführt, wo die Schwester der Frau ebenfalls *ἐκλεκτή* genannt wird. Wiewohl nun freilich Hänlein Recht hat, die Frage, ob *ἐκλεκτή* oder *κυρία* der Name sei, für gleichgültig zu erklären, so bleibt doch nichts Anderes übrig, als mit de Wette, Lücke, Paulus, Grashof letztern als den

wahren Namen der Frau anzunehmen; besonders da Grotius und Heumann den Namen Κυρία, Curia im apostolischen Zeitalter nachgewiesen haben. Das Fehlen des Artikels ist zwar ein treffender Einwand, den Augusti gegen diese Erklärung macht, der jedoch einen hellenistischen Schriftsteller weniger berührt. Aber Carpzovs Vermuthung, daß unter dieser Κυρία Martha, des Lazarus Schwester, die Freundin Johannes zu verstehen sei, weil κυρία die Uebersetzung des chaldäischen מָרְתָּא ist, scheint durchaus unstatthaft zu sein; eben so unrichtig erklärt er ἐκλεκτή gemäß dem hebräischen בָּחוּר gleich ἀγαπητός 3 Joh. 1., da dies Wort die Kyria vielmehr als Christin bezeichnen soll, vgl. Röm. 16, 13. Tit. 1, 1. 1 Petr. 1, 1. Ob diese übrigens eine Diakonissin (Röm. 16, 1.) gewesen sei, und wo sie gelebt habe, ist nicht zu ermitteln. Da man die V. 1. erwähnten τέκνα fälschlich für Töchter hielt, so findet sich auch die Ueberschrift πρὸς παρθένους für diesen Brief *).

Der dritte Brief ist an einen gewissen Γάϊος gerichtet. Im N. T. werden außer unserer Stelle noch drei, nach Andern vier dieses Namens erwähnt: ein Cajus aus Korinth Röm. 16, 23. und einer 1 Kor. 1, 14., wahrscheinlich eine und dieselbe Person; ein Cajus aus Macedonien Apstg. 19, 29., und einer aus Derbe Apstg. 20, 4. Daß man hier einen von diesen als den Empfänger unseres Briefes anzunehmen habe, ist, wie Lardner schon bemerkt, eine ungegründete Behauptung. Augusti jedoch, der im N. T. überall, selbst in entfernten persönlichen Verhältnissen, Harmonie und gegenseitige Beziehung findet, dringt darauf, den Cajus aus Macedonien, der sich mit Paulus in Ephesus aufhielt, für denselben zu halten; wogegen Lücke, wenn einer von jenen dreien der unsrige sein soll, den Cajus aus Derbe dafür erklärt. Daß dieser Cajus von Johannes zum Bischof von Pergamus eingesetzt worden sei, ist eine unverbürgte Sage der apostolischen Constitutionen.

*) Paulus, S. 269. erklärt freilich die Ueberschrift πρ. Παύλου für die ursprüngliche und die andere πρ. παρθένους für die daraus entstandene.

Aber mit eben so wenig Grund behauptet Augusti, daß er in Ephesus gelebt habe, also der Brief dorthin gerichtet sei; besser denkt de Wette an einen Ort in der Nähe dieser Stadt, in der der Verfasser der Briefe sich selbst aufhielt; ohne Grund jedoch behauptet er mit Lücke, daß dieser Cajus- und jene Kyria an verschiedenen Orten gelebt haben müßten, Paulus das Gegentheil; zu beiden findet sich nicht die geringste Andeutung in den Briefen selbst.

Auch über Veranlassung, Zweck und Zeit der Abfassung läßt sich wenig sagen. Denn daß Kleuker diese Briefe mit Unrecht für Begleitungs- und Zueignungsschreiben des johanneischen Evangeliums und des ersten Briefes erklärt, ist nach unserer Ansicht über ihren Verfasser bereits entschieden; aber abgesehen davon, ist 2 Joh. 12. gewiß dagegen; und seines Inhaltes wegen kann der erste Brief nicht der sein, auf den 3 Joh. 9. Rücksicht genommen wird. Ueberdies müßte er dann auch früher verfaßt sein, und der dritte könnte ihm nicht zur Einleitung dienen. Im Gegentheil müssen wir daher mit Lücke den zweiten sowohl als den dritten Brief für zwei vom Evangelium und von einander unabhängige, selbstständige Schreiben erklären; mit dem ersten Briefe steht aber der zweite wenigstens nur in sofern in Beziehung, als er ihn nachahmt. Daraus ergiebt sich denn auch so viel für die Entstehungszeit des zweiten, daß er später als der erste verfaßt sein muß; und da es nicht ganz unwahrscheinlich ist, daß beide, der zweite und dritte Brief, vor einer und derselben (vielleicht Aufsichts-) Reise des Verfassers geschrieben sein mögen (vgl. 2 Joh. 12. 3 Joh. 14.), so folgt ein Gleiches für den dritten *). Ob übrigens Lücke aus den Worten des dritten V. 14. ἐλπίζω εὐθέως ἰδεῖν σε, wofür es im zweiten V. 12. blos heißt: ἐλπ. ἐλθεῖν πρ. ὑμᾶς, nicht zu viel beweist, wenn er deshalb behauptet, daß jener später als dieser geschrieben sein müsse, lassen wir dahin gestellt. Eine nähere Zeitbestimmung dürfte unmöglich sein, und so gewiß Lange

*) So auch Hänlein und de Wette.

und Eichhorn irren, die beide Briefe wegen der darin beabsichtigten Reise, die noch jugendliche Kräfte erfordert habe, vor dem ersten entstanden sein lassen, so unsicher ist Hänleins Vermuthung, daß sie vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben seien. Eben so wenig läßt sich der Ort ihrer Abfassung ermitteln; Hugs Vermuthung, daß sie von Patmos aus nach Ephesus geschrieben seien, fällt natürlich mit unserer Annahm, daß der Presbyter Johannes ihr Verfasser sei, in Folge deren es vielmehr am wahrscheinlichsten ist, Ephesus, welches Eusebius als den Aufenthaltsort dieses Johannes angiebt, auch als den Ort anzusehen, von dem aus die Briefe geschrieben und versandt sein mögen. Den Zweck derselben giebt aber Augusti ganz falsch an, wenn er behauptet, daß sie, um einen zwischen Juden- und Heidenchristen ausgebrochenen Streit beizulegen, geschrieben, und der zweite deshalb an Judenchristen, der dritte an Heidenchristen gerichtet sei; eine Ansicht, die durchaus willkürlich ist, sich auf keine in den Briefen selbst enthaltenen Andeutungen stützt, und mit dem Charakter von Privatschreiben, wofür Augusti wenigstens doch den dritten Brief ausgeben muß, sich wenig verträgt. Vielmehr hat der zweite, ähnlich wie der erste, keine andre Absicht, als die Kyria und ihre Kinder in der Wahrheit der christlichen Lehre zu befestigen, deshalb sie vor Irrlehrern zu warnen, und die Liebe als das Wesen des Christenthums darzustellen; der dritte hingegen ist ein Empfehlungsschreiben für reisende Christen, das die bekannte Gastfreundschaft des Cajus für diese in Anspruch nimmt, da die Gemeinde selbst sich bei dieser Gelegenheit unfreundlich gezeigt hatte. Daß der V. 12. erwähnte Demetrius mit unter den empfohlenen Christen, ja vielleicht, wie Hänlein vermuthet, der Ueberbringer des Schreibens war, und die nahe bevorstehende Ankunft des Verfassers (V. 9. ἐπιδέχ. ἡμᾶς) anmelden sollte, ist sehr wahrscheinlich. Die Aufnahme dieser Privatschreiben in den Kanon und ihre Stellung unter den katholischen Briefen wird übrigens durch den Namen ihres Verfassers hinlänglich erklärt. — Vergl. außer den oben erwähnten Erläuterungsschriften von Weber, Morus, Dertel, Lange, Lücke, Paulus, Heumann: de Cy-

ria sancta Ioannis amica. Gotting. 1726. Kriegel: de *Κυρίᾳ* Iohannis. Lips. 1757. Heumann: diss. exhibens comm. in Ioh. ep. tertiam. Wabst: de Diotrephe. Lips. 1758. Stemler: diss. de Diotrephe. Lips.

---

## Erklärende Bemerkungen zum zweiten Briefe des Johannes.

Inhalt: Nach der Grußformel: bis V. 4., drückt der Verfasser seine Freude darüber aus, daß die Kinder der Empfängerin des Briefes treu im Evangelium verharren, ermahnt sie, das Gebot der Liebe zu üben: bis V. 7., warnt sie vor Irrlehrern: bis V. 12., und verspricht zum Schluß sie selbst nächstens zu besuchen.

V. 1. *Τέκνοις, οὕς* erklärt Carpzov zwar richtig für *τέκν. ἅ*, versteht aber mit Unrecht Kinder beiderlei Geschlechts darunter, da wir vielmehr wegen des *οὕς* vgl. V. 4. mit Lücke und Paulus dabei an Söhne zu denken haben. Ganz falsch deutet aber Augusti den Ausdruck von den Mitgliedern der jerusalemischen Gemeinde. — *ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ* wie das hebr. בֶּאֱמֶת, vgl. 1 Joh. 3, 18. — *οἱ ἐγν. τ. ἀλήθειαν* die Christen, wie 1 Joh. 2, 21. — Daß die Worte *καὶ οὐκ ἐγὼ — ἀλήθειαν* wenigstens eine Art von Parenthese bilden, läugnet Lücke ohne Grund. Auch verbindet er viel zu schleppend und ohne Rücksicht auf *μεθ' ὑμῶν* V. 3. die Grußformel V. 3. mit den Dativen *κυρίᾳ* und *τέκνοις*, da vielmehr mit Carpzov zu dem ersten Verse wie Jud. V. 1. *χαίρειν* zu ergänzen ist; vgl. Jak. 1, 1. (2 Joh. 10.).

V. 2. Auf dieses ausgelassene *χαίρειν* beziehen sich dann die folgenden Worte *διὰ τ. ἀλήθ. τ. μ. ἐν ἡμῖν*, und nicht auf *ἀγαπῶ*, wie Lücke will. Eben so unrichtig verbindet Carpzov diesen Vers mit dem folgenden dritten. —

μένουσαν gleich οὖσαν oder ἐνοικοῦσαν, wie der cod. alexandr. lieſt, vgl. 1 Joh. 1, 8. 2, 6. So bekommen wir den Sinn: wegen des gemeinſchaftlich uns umfaſſenden Bandes der chriſtlichen Religion (διὰ τ. ἀλ. τ. μέν. ἐν ἡμῖν) grüßt der Presbyter die auserwählte Kyria und ihre Söhne, die ich in Wahrheit liebe, und nicht ich allein u. ſ. w. — Die Worte καὶ μεθ' ἡμῶν — αἰῶνα bilden als Wunſch ausgeſprochen einen für ſich abgeriſſenen Ausruf; vgl. Offenb. 1, 5. (1 Joh. 2, 17.).

V. 3. Nach dem einfachen, in den beiden erſten Verſen enthaltenen, Gruße folgt nun noch, wie Jud. 2. 2 Petr. 1, 2., die ausführliche apoſtoliſche Grußformel, wie ſie namentlich in den pauliniſchen Paſtoralbriefen vorkommt. — Die Worte ἔσται μεθ' ὑμῶν fehlen im cod. alex. — Wie Credner ἔλεος auffaßt ſ. Jud. 2. Lücke findet darin die beſondre Beziehung der χάρις auf die Verſöhnung durch Chriſtum, als Ergebniß beider ſieht er die εἰρήνη an. — Das in mehreren Handſchriften fehlende κυρίου ſcheint nicht johanneiſch zu ſein. — Die Worte ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ verbindet ſchon Grotius mit Recht mit ἔσται μεθ' ὑμῶν. Andere beziehen ſie falſch auf τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός. Uebrigens ſcheinen dieſe letztern Worte auf eine gänzliche Unbekanntſchaft des Verfaſſers mit der kirchlichen Trinitätslehre hinzuweiſen, da er ſonſt ſtatt derſelben im Gegenſatz zu den vorangegangenen θεοῦ πατρός hier θεοῦ υἱοῦ geſagt haben würde.

V. 4. Ἐκ τ. τέκνων ſcheint darauf hinzudeuten, daß der Verfaſſer nicht alle Kinder der Kyria kannte, wofür nach Lücke auch der Ausdruck καὶ τ. τέκνοις αὐτῆς, οὓς V. 1. ſprechen ſoll; Paulus hingegen findet darin die Andeutung, daß nicht alle Kinder der Kyria Chriſten waren. Ganz mit Unrecht aber läugnet Carpzov, ſich auf 1 Joh. 4, 13. berufend, die partitive Bedeutung des ἐκ an dieſer Stelle. — περιπατοῦντας aus 1 Joh. 2, 6. — ἐν ἀληθείᾳ gemäß der evangeliſchen Lehre, wie V. 1. — καθὼς — πατρός nach 1 Joh. 4, 21., vgl. das zu der Stelle Ge-

sagte. Höchst gezwungen will Oekumenius unter πατρός Christus, als Vater der Christen, verstehen.

V. 5. Auszug aus 1 Joh. 2, 7. 8. 10. 3, 11.

V. 6. Die Worte καὶ αὕτη — αὐτοῦ sind aus 1 Joh. 5, 3. entnommen, wo die ἀγάπη durch den hinzugefügten Genitiv τοῦ θεοῦ näher bestimmt ist, wenn wir nicht etwa, wie 1 Joh. 3, 16., das Wesen der Liebe darunter verstehen wollen. — Die folgenden Worte αὕτη — ἀρχῆς sind aus 1 Joh. 3, 11. entlehnt. — Zu ἵνα — περιπατῆτε vgl. 1 Joh. 1, 6. 2, 11. ἐν αὐτῇ sc. ἀγάπῃ.

V. 7. Ὅτι giebt den Grund an zu den letzten Worten des vorigen Verses ἵνα ἐν αὐτῇ περιπ.; daher irren diejenigen, die den Anfang unseres Verses für einen Vordersatz halten, dessen Nachsatz V. 8. folge. Einer solchen Auffassung steht der Zwischensatz οὗτος ἐστιν — ἀντίχριστος entgegen. — Die Worte πολλοὶ — κόσμον sind aus 1 Joh. 2, 18. 4, 1. entnommen; οἱ μὴ — σαρκί aus 1 Joh. 4, 2.; οὗτος — ἀντίχριστος aus 1 Joh. 2, 22. Zu πλάνοι, vgl. Jud. 13. ἀστέρες πλανῆται. Ob übrigens die hier erwähnten Irrlehrer Doketen waren, wie Credner wegen des Ausdrucks ἐρχ. ἐν σαρκί behauptet, läßt sich mit weniger Gewißheit annehmen, als daß es dieselben sind, die im ersten johanneischen Briefe bekämpft werden. Schon Oekumenius bemerkt übrigens das Auffallende, daß unser Verfasser ἐρχόμενον ἐν σαρκί sagt, während Johannes in der von ihm benutzten Stelle das Präteritum ἐληλυθότα braucht; Lücke und Paulus haben dies bereits so erklärt, daß hier im Gegensatz zu, wahrscheinlich doketischen, Irrlehrern hauptsächlich die Möglichkeit des leiblichen Erscheinens Christi hervorgehoben werden soll, und sich der Sinn ergiebt: welche nicht zugeben, daß Christus im Fleische erscheine, d. h. erscheinen könne. Außerdem darf dieses Präsens aus der bestimmten Erwartung der Wiederkunft Christi, die im ersten johanneischen Briefe mit klaren Worten ausgesprochen ist, erklärt werden, so daß der Verfasser nicht blos sagen will: er ist einmal er-

ſchienen, ſondern er erſcheint überhaupt im Fleiſche. — Ueber den Singular οὗτος auf einen Plural bezogen vgl. Winer, S. 503.

V. 8. Βλέπετε ἑαυτούς vgl. Mark. 13, 9. βλέπ. ἵνα vgl. 1 Kor. 16, 10. — Statt der erſten Perſon ἀπολέσωμεν und εἰργασάμεθα haben einige Handſchriften, wahrſcheinlich wegen des vorangegangenen βλέπετε, die zweite Perſon ἀπολέσητε, εἰργάσασθε, was aber Griesbach nicht in den Text aufgenommen hat, denn derſelbe Wechſel der Perſonen findet ſich auch 1 Joh. 2, 28. — Unter μισθὸν πλήρη ſcheint die ζωὴ αἰώνιος 1 Joh. 5, 12. zu verſtehen zu ſein; übrigens dürfen die Worte ἃ εἰργ. — ἀπολάβωμεν für eine Anſpielung auf den Ausſpruch Chriſti Luk. 10, 7. gehalten werden.

V. 9. Πᾶς ὁ παραβαίνων gleich τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν 1 Joh. 2, 4. — Die Worte καὶ μὴ — οὐκ ἔχει ſind aus 1 Joh. 2, 23. 24. entnommen; die folgenden ὁ μένων — ἔχει aus 1 Joh. 2, 23. 5, 12.

V. 10. Das in dieſen Worten enthaltene harte und unfreundliche Verbot erklärt Carpzov durch den Charakter des Johannes, der ihm den Beinamen eines Sohnes des Donners verſchaffte, vgl. Luk. 9, 54. Wenn wir nun gleich wegen unſerer abweichenden Anſicht von dem Verfaſſer dieſe Deutung nicht annehmen können, ſo werden wir doch, um denſelben nicht geradezu einer unchriſtlichen und liebloſen Geſinnung, die mit ſeinen eignen Worten V. 5. im grellſten Widerſpruch ſtehen würde, beſchuldigen zu müſſen, dieſen Ausſpruch aus dem redlichen und frommen Eifer (Röm. 10, 2.) erklären müſſen, mit dem der Briefſteller jede Annäherung der unverdorbenen Gemeindemitglieder an die Irrlehrer verhindern wollte, da es ihm nicht unbekannt ſein konnte, daß jene auch ſchon durch den bloßen Verkehr mit dieſen vielfacher Verführung ausgeſetzt waren. Auf ſolche Weiſe werden wir die nicht abzuläugnende Härte dieſer Worte einigermaßen zu mildern im

Stunde sein. Anders Paulus 2 Thess. 3, 14. 15. (vgl. Eusebius 4, 14.).

V. 11. Der Verfasser erklärt sich hier selbst näher, und giebt den Grund zu dem im vorigen Verse ausgesprochenen Verbote an, indem er die richtige Behauptung aufstellt, daß wer einen andern von Herzen grüße, auch in einer Art von geistiger Gemeinschaft mit demselben zu stehen pflege.

V. 12. Die Worte πολλὰ — γράφειν erinnern an Joh. 16, 12. — οὐκ — μέλανος sc. σοι γράψει, wie 3 Joh. 13. — στόμα πρὸς στόμα das hebräische פֶּה אֶל־פֶּה 4 Mos. 12, 8. — Die Worte ἵνα — πεπληρωμένη sind aus 1 Joh. 1, 4. entnommen, und nach jener Stelle zu erklären.

V. 13. Die Verhältnisse der hier erwähnten Schwester und ihrer Kinder sind weiter nicht bekannt, doch geht aus der Stelle hervor, daß sie in der Nähe des Verfassers gelebt haben müssen. Ganz falsch versteht Augusti die Mitglieder der ephesinischen Gemeinde darunter.

---

## Erklärende Bemerkungen zum dritten Briefe des Johannes.

Inhalt: Der Verfasser drückt seine Freude darüber aus, daß der Empfänger des Briefes treu im Evangelium wandele: bis V. 5.; zugleich empfiehlt er ihm einige, wie es scheint, auf einer Bekehrungsreise begriffene Christen, deren Aufnahme ein anderes angesehenes Gemeindemitglied, Diotrephes, verweigert hatte: bis V. 12. Zum Schluß empfiehlt er noch besonders einen gewissen Demetrius, wahrscheinlich den Ueberbringer des Briefes, und verspricht selbst nächstens in der Gemeinde des Briefempfängers zu erscheinen.

V. 1. Ὃν — ἀληθείᾳ wie 2 Joh. 1.

V. 2. Περὶ πάντων bezieht sich, wie die Wörter auf εὐοδοῦσθαι, in dem Sinne: ich wünsche, daß es dir in jeder Hinsicht wohlergehen möge; Paulus übersetzt: um Alles willen; am passendsten scheint es mit Beza und Lücke, die selbst aus Classikern dafür Beweise anführt, für πρὸ πάντων zu nehmen zu sein; eine Auffassung, die auch von Winer S. 321. gebilligt wird, und welche die Stellung der Worte am Anfange des ganzen Satzes zu fordern scheint. — Falsch hält Lücke εὐοδοῦσθαι für synonym mit ὑγιαίνειν, und erklärt letzteres für eine exegetische Parenthese des ersteren, da vielmehr jenes von dem Gelingen und Wohlergehen in äußern bürgerlichen Verhältnissen, dieses von körperlichem Wohlsein zu verstehen ist; was beides, nach diesem Wunsche zu schließen, bei Cajus nicht der Fall gewesen zu sein scheint.

V. 3. Der Verfasser liefert hier den Beweis für seine Behauptung καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή V. 2., da er nämlich von reisenden Christen vernommen hat, daß Cajus im wahren Christenthum treu verharre. — ἀλήθεια braucht der Verfasser hier in doppelter Bedeutung; das erste Mal als Wahrhaftigkeit, Treue, fides, nach Carpzov; das zweite Mal, wie auch V. 4., für εὐαγγέλιον. — μαρτυροῦσιν τῇ ἀληθ. vgl. Joh. 5, 33.

V. 4. Daß der Doppelcomparativ μειζοτέραν, der erst bei spätern Prosaikern vorkommt, des besondern Nachdrucks wegen gesetzt sein soll, wie Lücke nach Oekumenius behauptet, ist durchaus unstatthaft; und es hieße den Geist der neutestamentlichen Schriftsteller sehr verkennen, wenn man in dergleichen grammatischen Abweichungen und Unregelmäßigkeiten Absicht finden wollte. Vielmehr beweist auch diese Form, die sonst von Johannes nie gebraucht wird, daß er nicht der Verfasser dieses Briefes ist; die Kraft dieses Gegenbeweises fühlend, nahmen jene Erklärer zu ihrer gezwungenen Auslegung ihre Zuflucht. — Daß vor ἵνα keineswegs ἤ zu ergänzen sei, und τούτων für den Griechen vielmehr dasselbe vertrete, hat Lücke mit Recht gezeigt, eben so daß zu τούτων, welches ganz absichtlich unbestimmt steht, nicht πραγμάτων oder

χαρᾶς hinzuzudenken sei. — τέκνα ἐμά ist entweder Ausdruck der Zuneigung und Liebe, wie 1 Joh. 2, 1., oder Bezeichnung des Schülerverhältnisses, wie Phil. 10., oder wir nehmen geradezu an, daß Gajus der Sohn des Presbyter war. — ἐν ἀληθ. περιπ. vgl. 2 Joh. 4.

V. 5. Πιστὸν steht adverbialisch, wie auch die Vulgata übersetzt; Andere ergänzen mit Carpzov ἔργον, vgl. 2 Thess. 1, 11. Lücke billigt die von Oekumenius gegebene Erklärung: ἄξιον πιστοῦ ἀνδρός. Kypke jedoch behauptet durchaus falsch, daß πιστόν für πίστιν stehe. — Daß ἐάν hier aber für ἄν steht, leidet nach Winer, S. 257. keinen Zweifel. — Zu ἐργάσῃ εἰς vgl. Matth. 26, 10. — Daß in den Worten τ. ἀδελφοὺς κ. εἰς τ. ξένους nicht die grammatische Figur der Hendiadys angewandt sei, wie Carpzov annimmt, hat Lücke bereits widerlegt; richtiger werden die Worte κ. εἰς τ. ξ. so genommen, daß sie eine exegetische Apposition zu den vorangehenden τ. ἀδελφούς bilden, und καί nach einem Hebraismus (vgl. 1 Sam. 28, 3.) die Bedeutung von: „und zwar", hat, vgl. Matth. 21, 5. Joh. 10, 12. Daher ist auch der von Andern gemachte Unterschied falsch, dem gemäß unter ἀδελφοί die mit Gajus in derselben Stadt wohnenden zu verstehen und ξένοι die fremden Christen sein sollen; was durchaus gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch von ἀδελφοί ist. Die dadurch entstandene Lesart τοῦτο nach καί ist deshalb mit Recht von Griesbach verworfen. Ganz ohne Grund und seiner willkürlichen Annahme von der Bestimmung des Briefes zu Liebe versteht Augusti nach Grotius, Clericus, Beausobre unter den ξένοι Judenchristen, deren Aufnahme die aus Heidenchristen bestehende Gemeinde des Gajus verweigert habe; in den Worten selbst wenigstens liegt für solche Meinung nicht die geringste Andeutung.

V. 6. Ἐμαρτ. σου τῇ ἀγάπῃ wie μαρτ. σου τ. ἀληθ. V. 3., vgl. Phil. 5. — ἐνώπιον ἐκκλ. gehört natürlich zu ἐμαρτύρησαν. — Statt ποιήσεις προπέμψας lesen einige Handschriften fälschlich ποιήσας προπέμψεις, und Grotius vermuthet ohne Grund ποιήσας

wahren Namen der Frau anzunehmen; besonders da Gruter und Heumann den Namen *Κυρία*, Curia im apostolischen Zeitalter nachgewiesen haben. Das Fehlen des Artikels ist zwar ein treffender Einwand, den Augusti gegen diese Erklärung macht, der jedoch einen hellenistischen Schriftsteller weniger berührt. Aber Carpzovs Vermuthung, daß unter dieser *Κυρία* Martha, des Lazarus Schwester, die Freundin Jesu und des Johannes zu verstehen sei, weil *κυρία* die Uebersetzung des chaldäischen מָרְתָא ist, scheint durchaus unstatthaft zu sein; eben so unrichtig erklärt er *ἐκλεκτή* gemäß dem hebräischen בָּחוּר gleich *ἀγαπητός* 3 Joh. 1., da dies Wort die Kyria vielmehr als Christin bezeichnen soll, vgl. Röm. 16, 13. Tit. 1, 1. 1 Petr. 1, 1. Ob diese übrigens eine Diakonissin (Röm. 16, 1.) gewesen sei, und wo sie gelebt habe, ist nicht zu ermitteln. Da man die V. 1. erwähnten *τέκνα* fälschlich für Töchter hielt, so findet sich auch die Ueberschrift *πρὸς παρθένους* für diesen Brief *).

Der dritte Brief ist an einen gewissen *Γάϊος* gerichtet. Im N. T. werden außer unserer Stelle noch drei, nach Andern vier dieses Namens erwähnt: ein Cajus aus Korinth Röm. 16, 23. und einer 1 Kor. 1, 14., wahrscheinlich eine und dieselbe Person; ein Cajus aus Macedonien Apstg. 19, 29., und einer aus Derbe Apstg. 20, 4. Daß man hier einen von diesen als den Empfänger unseres Briefes anzunehmen habe, ist, wie Lardner schon bemerkt, eine ungegründete Behauptung. Augusti jedoch, der im N. T. überall, selbst in entfernten persönlichen Verhältnissen, Harmonie und gegenseitige Beziehung findet, dringt darauf, den Cajus aus Macedonien, der sich mit Paulus in Ephesus aufhielt, für denselben zu halten; wogegen Lücke, wenn einer von jenen dreien der unsrige sein soll, den Cajus aus Derbe dafür erklärt. Daß dieser Cajus von Johannes zum Bischof von Pergamus eingesetzt worden sei, ist eine unverbürgte Sage der apostolischen Constitutionen.

*) Paulus, S. 269. erklärt freilich die Ueberschrift *πρ. Ἰάφθους* für die ursprüngliche und die andere *πρ. παρθένους* für die daraus entstandene.

Heumann für einen Diakon derſelben halten. Daß er eine dieſer Würden bekleidet haben mag, iſt nicht unwahrſcheinlich, da er eine bedeutende Gewalt in der Gemeinde nach v. 10. beſeſſen haben muß. Ob er ein Irrlehrer geweſen ſei, läßt ſich aus den Worten nicht erweiſen. — Uebrigens iſt der Ausdruck φιλοπρωτεύων unjohanneiſch, und beweiſt mit gegen die Abfaſſung dieſes Briefes durch den Apoſtel Johannes. — Das ἡμᾶς zeigt, daß der Verfaſſer in jenem Briefe ſich mit angemeldet hatte.

V. 10. Καὶ μὴ ἀρκ. ἐπὶ τούτ. erklärt Winer, S. 401.: iisque haud contentus. — τ. βουλομένους sc. ἐπιδέχεσθαι τ. ἀδελφ. Auf dieſe ſelbigen müſſen wir denn auch das ἐκβάλλει beziehen; denn gewiß iſt es unrichtig, mit Carpzov die reiſenden Chriſten darunter zu verſtehen, die Diotrephes gezwungen habe, die Gemeinde zu verlaſſen; dieſe werden ja hier erſt angemeldet, waren alſo noch gar nicht dort.

V. 11. Τὸ κακόν muß wegen des beſtimmten Artikels auf das eben erwähnte böſe Beiſpiel des Diotrephes gedeutet werden. — ὁ ἀγαθ. — ἐστιν aus 1 Joh. 2, 29. 3, 9. — ὁ κακοπ. — θεόν aus 1 Joh. 3, 6.

V. 12. Daß der hier genannte Δημήτριος der Ueberbringer des Briefes und vielleicht Führer jener Miſſionäre war, wird nicht unwahrſcheinlich von Lange und Heumann vermuthet. Daher iſt es eine unpaſſende Meinung Anderer, daß er in der Gemeinde des Cajus gelebt habe; da vielmehr die vielen Empfehlungen ſeiner Perſon darauf hindeuten, daß er dem Cajus ganz unbekannt geweſen ſein muß. Ein wunderlicher Einfall von Auguſti iſt es, ihn für denſelben Demetrius aus Epheſus auszugeben, der nach Apſtg. 19, 24. ein Verfolger der Chriſten war, und dem auch nach einer willkürlich angenommenen Bekehrung wohl nie ſo viel Lob ertheilt worden wäre, wie hier geſchieht. — μεμαρτύρηται ſteht natürlich in gutem Sinn. — Die Worte καὶ ὑπ' αὐτῆς τ. ἀληθ. erklärt Lücke falſch: er empfiehlt

und Eichhorn irren, die beide Briefe wegen der darin beabsichtigten Reise, die noch jugendliche Kräfte erfordert habe, vor dem ersten entstanden sein lassen, so unsicher ist Hänleins Vermuthung, daß sie vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben seien. Eben so wenig läßt sich der Ort ihrer Abfassung ermitteln; Hugs Vermuthung, daß sie von Patmos aus nach Ephesus geschrieben seien, fällt natürlich mit unserer Annahme, daß der Presbyter Johannes ihr Verfasser sei, in Folge deren es vielmehr am wahrscheinlichsten ist, Ephesus, welches Eusebius als den Aufenthaltsort dieses Johannes angiebt, auch als den Ort anzusehen, von dem aus die Briefe geschrieben und versandt sein mögen. Den Zweck derselben giebt aber Augusti ganz falsch an, wenn er behauptet, daß sie, um einen zwischen Juden- und Heidenchristen ausgebrochenen Streit beizulegen, geschrieben, und der zweite deshalb an Judenchristen, der dritte an Heidenchristen gerichtet sei; eine Ansicht, die durchaus willkürlich ist, sich auf keine in den Briefen selbst enthaltenen Andeutungen stützt, und mit dem Charakter von Privatschreiben, wofür Augusti wenigstens doch den dritten Brief ausgeben muß, sich wenig verträgt. Vielmehr hat der zweite, ähnlich wie der erste, keine andre Absicht, als die Kyria und ihre Kinder in der Wahrheit der christlichen Lehre zu befestigen, deshalb sie vor Irrlehrern zu warnen, und die Liebe als das Wesen des Christenthums darzustellen; der dritte hingegen ist ein Empfehlungsschreiben für reisende Christen, das die bekannte Gastfreundschaft des Cajus für diese in Anspruch nimmt, da die Gemeinde selbst sich bei dieser Gelegenheit unfreundlich gezeigt hatte. Daß der V. 12. erwähnte Demetrius mit unter den empfohlenen Christen, ja vielleicht, wie Hänlein vermuthet, der Ueberbringer des Schreibens war, und die nahe bevorstehende Ankunft des Verfassers (V. 9. ἐπιδέχ. ἡμᾶς) anmelden sollte, ist sehr wahrscheinlich. Die Aufnahme dieser Privatschreiben in den Kanon und ihre Stellung unter den katholischen Briefen wird übrigens durch den Namen ihres Verfassers hinlänglich erklärt. — Vergl. außer den oben erwähnten Erläuterungsschriften von Weber, Morus, Dertel, Lange, Lücke, Paulus, Heumann: de Cy-

ria sancta Ioannis amica. Gotting. 1726. Kriegel: de *Κυρίᾳ* Iohannis. Lips. 1757. Heumann: diss. exhibens comm. in Ioh. ep. tertiam. Wabst: de Diotrephe. Lips. 1758. Stemler: diss. de Diotrephe. Lips.

---

## Erklärende Bemerkungen zum zweiten Briefe des Johannes.

Inhalt: Nach der Grußformel: bis V. 4., drückt der Verfasser seine Freude darüber aus, daß die Kinder der Empfängerin des Briefes treu im Evangelium verharren, ermahnt sie, das Gebot der Liebe zu üben: bis V. 7., warnt sie vor Irrlehrern: bis V. 12., und verspricht zum Schluß sie selbst nächstens zu besuchen.

V. 1. *Τέκνοις, οὕς* erklärt Carpzov zwar richtig für *τέκν. ἅ*, versteht aber mit Unrecht Kinder beiderlei Geschlechts darunter, da wir vielmehr wegen des *οὕς* vgl. V. 4. mit Lücke und Paulus dabei an Söhne zu denken haben. Ganz falsch deutet aber Augusti den Ausdruck von den Mitgliedern der jerusalemischen Gemeinde. — *ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ* wie das hebr. בֶּאֱמֶת, vgl. 1 Joh. 3, 18. — *οἱ ἐγν. τ. ἀλήθειαν* die Christen, wie 1 Joh. 2, 21. — Daß die Worte *καὶ οὐκ ἐγὼ — ἀλήθειαν* wenigstens eine Art von Parenthese bilden, läugnet Lücke ohne Grund. Auch verbindet er viel zu schleppend und ohne Rücksicht auf *μεθ' ὑμῶν* V. 3. die Grußformel V. 3. mit den Dativen *κυρίᾳ* und *τέκνοις*, da vielmehr mit Carpzov zu dem ersten Verse wie Jud. V. 1. *χαίρειν* zu ergänzen ist; vgl. Jak. 1, 1. (2 Joh. 10.).

V. 2. Auf dieses ausgelassene *χαίρειν* beziehen sich dann die folgenden Worte *διὰ τ. ἀλήθ. τ. μ. ἐν ἡμῖν*, und nicht auf *ἀγαπῶ*, wie Lücke will. Eben so unrichtig verbindet Carpzov diesen Vers mit dem folgenden dritten. —

μένουσαν gleich οὖσαν oder ἐνοικοῦσαν, wie der cod. alexandr. lieſt, vgl. 1 Joh. 1, 8. 2, 6. So bekommen wir den Sinn: wegen des gemeinſchaftlich uns umfaſſenden Bandes der chriſtlichen Religion (διὰ τ. ἀλ. τ. μέν. ἐν ἡμῖν) grüßt der Presbyter die auserwählte Kyria und ihre Söhne, die ich in Wahrheit liebe, und nicht ich allein u. ſ. w. — Die Worte καὶ μεθ' ἡμῶν — αἰῶνα bilden als Wunſch ausgeſprochen einen für ſich abgeriſſenen Ausruf; vgl. Offenb. 1, 5. (1 Joh. 2, 17.).

V. 3. Nach dem einfachen, in den beiden erſten Verſen enthaltenen, Gruße folgt nun noch, wie Jud. 2. 2 Petr. 1, 2., die ausführliche apoſtoliſche Grußformel, wie ſie namentlich in den pauliniſchen Paſtoralbriefen vorkommt. — Die Worte ἔσται μεθ' ὑμῶν fehlen im cod. alex. — Wie Credner ἔλεος auffaßt ſ. Jud. 2. Lücke findet darin die beſondre Beziehung der χάρις auf die Verſöhnung durch Chriſtum, als Ergebniß beider ſieht er die εἰρήνη an. — Das in mehreren Handſchriften fehlende κυρίου ſcheint nicht johanneiſch zu ſein. — Die Worte ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ verbindet ſchon Grotius mit Recht mit ἔσται μεθ' ὑμῶν. Andere beziehen ſie falſch auf τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός. Uebrigens ſcheinen dieſe letztern Worte auf eine gänzliche Unbekanntſchaft des Verfaſſers mit der kirchlichen Trinitätslehre hinzuweiſen, da er ſonſt ſtatt derſelben im Gegenſatz zu den vorangegangenen θεοῦ πατρός hier θεοῦ υἱοῦ geſagt haben würde.

V. 4. Ἐκ τ. τέκνων ſcheint darauf hinzudeuten, daß der Verfaſſer nicht alle Kinder der Kyria kannte, wofür nach Lücke auch der Ausdruck καὶ τ. τέκνοις αὐτῆς, οὓς V. 1. ſprechen ſoll; Paulus hingegen findet darin die Andeutung, daß nicht alle Kinder der Kyria Chriſten waren. Ganz mit Unrecht aber läugnet Carpzov, ſich auf 1 Joh. 4, 13. berufend, die partitive Bedeutung des ἐκ an dieſer Stelle. — περιπατοῦντας aus 1 Joh. 2, 6. — ἐν ἀληθείᾳ gemäß der evangeliſchen Lehre, wie V. 1. — καθὼς — πατρός nach 1 Joh. 4, 21., vgl. das zu der Stelle Ge-

gte. Höchſt gezwungen will Oekumenius unter πατρός hriſtus, als Vater der Chriſten, verſtehen.

V. 5. Auszug aus 1 Joh. 2, 7. 8. 10. 3, 11.

V. 6. Die Worte καὶ αὕτη — αὐτοῦ ſind aus Joh. 5, 3. entnommen, wo die ἀγάπη durch den hinzugefügten Genitiv τοῦ θεοῦ näher beſtimmt iſt, wenn wir nicht etwa, wie 1 Joh. 3, 16., das Weſen der Liebe darunter verſtehen wollen. — Die folgenden Worte αὕτη — ἀρχῆς ſind aus 1 Joh. 3, 11. entlehnt. — Zu ἵνα — περιπατῆτε vgl. 1 Joh. 1, 6. 2, 11. ἐν αὐτῇ sc. ἀγάπῃ.

V. 7. Ὅτι giebt den Grund an zu den letzten Worten des vorigen Verſes ἵνα ἐν αὐτῇ περιπ.; daher irren diejenigen, die den Anfang unſeres Verſes für einen Vorderſatz halten, deſſen Nachſatz V. 8. folge. Einer ſolchen Auffaſſung ſteht der Zwiſchenſatz οὗτος ἐστιν — ἀντίχριστος entgegen. — Die Worte πολλοὶ — κόσμον ſind aus 1 Joh. 2, 18. 4, 1. entnommen; οἱ μὴ — σαρκί aus 1 Joh. 4, 2.; οὗτος — ἀντίχριστος aus 1 Joh. 2, 22. Zu πλάνοι vgl. Jud. 13. ἀστέρες πλανῆται. Ob übrigens die hier erwähnten Irrlehrer Doketen waren, wie Credner wegen des Ausdrucks ἐρχ. ἐν σαρκί behauptet, läßt ſich mit weniger Gewißheit annehmen, als daß es dieſelben ſind, die im erſten johanneiſchen Briefe bekämpft werden. Schon Oekumenius bemerkt übrigens das Auffallende, daß unſer Verfaſſer ἐρχόμενον ἐν σαρκί ſagt, während Johannes in der von ihm benutzten Stelle das Präteritum ἐληλυθότα braucht; Lücke und Paulus haben dies bereits ſo erklärt, daß hier im Gegenſatz zu, wahrſcheinlich doketiſchen, Irrlehrern hauptſächlich die Möglichkeit des leiblichen Erſcheinens Chriſti hervorgehoben werden ſoll, und ſich der Sinn ergiebt: welche nicht zugeben, daß Chriſtus im Fleiſche erſcheine, d. h. erſcheinen könne. Außerdem darf dieſes Präſens aus der beſtimmten Erwartung der Wiederkunft Chriſti, die im erſten johanneiſchen Briefe mit klaren Worten ausgeſprochen iſt, erklärt werden, ſo daß der Verfaſſer nicht blos ſagen will: er iſt einmal er-

ſchienen, ſondern er erſcheint überhaupt im Fleiſche. — Ueber den Singular οὗτος auf einen Plural bezogen vgl. Winer, S. 503.

V. 8. Βλέπετε ἑαυτούς vgl. Mark. 13, 9. βλέπ. ἵνα vgl. 1 Kor. 16, 10. — Statt der erſten Perſon ἀπολέσωμεν und εἰργασάμεθα haben einige Handſchriften, wahrſcheinlich wegen des vorangegangenen βλέπετε, die zweite Perſon ἀπολέσητε, εἰργάσασθε, was aber Griesbach nicht in den Text aufgenommen hat, denn derſelbe Wechſel der Perſonen findet ſich auch 1 Joh. 2, 28. — Unter μισθὸν πλήρη ſcheint die ζωὴ αἰώνιος 1 Joh. 5, 12. zu verſtehen zu ſein; übrigens dürfen die Worte ἃ εἰργ. — ἀπολάβωμεν für eine Anſpielung auf den Ausſpruch Chriſti Luk. 10, 7. gehalten werden.

V. 9. Πᾶς ὁ παραβαίνων gleich τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν 1 Joh. 2, 4. — Die Worte καὶ μὴ — οὐκ ἔχει ſind aus 1 Joh. 2, 23. 24. entnommen; die folgenden ὁ μένων — ἔχει aus 1 Joh. 2, 23. 5, 12.

V. 10. Das in dieſen Worten enthaltene harte und unfreundliche Verbot erklärt Carpzov durch den Charakter des Johannes, der ihm den Beinamen eines Sohnes des Donners verſchaffte, vgl. Luk. 9, 54. Wenn wir nun gleich wegen unſerer abweichenden Anſicht von dem Verfaſſer dieſe Deutung nicht annehmen können, ſo werden wir doch, um denſelben nicht geradezu einer unchriſtlichen und liebloſen Geſinnung, die mit ſeinen eignen Worten V. 5. im grellſten Widerſpruch ſtehen würde, beſchuldigen zu müſſen, dieſen Ausſpruch aus dem redlichen und frommen Eifer (Röm. 10, 2.) erklären müſſen, mit dem der Briefſteller jede Annäherung der unverdorbenen Gemeindemitglieder an die Irrlehrer verhindern wollte, da es ihm nicht unbekannt ſein konnte, daß jene auch ſchon durch den bloßen Verkehr mit dieſen vielfacher Verführung ausgeſetzt waren. Auf ſolche Weiſe werden wir die nicht abzuläugnende Härte dieſer Worte einigermaßen zu mildern im

Stande sein. Anders Paulus 2 Thess. 3, 14. 15. (vgl. Eusebius 4, 14.).

V. 11. Der Verfasser erklärt sich hier selbst näher, und giebt den Grund zu dem im vorigen Verse ausgesprochenen Verbote an, indem er die richtige Behauptung aufstellt, daß wer einen andern von Herzen grüße, auch in einer Art von geistiger Gemeinschaft mit demselben zu stehen pflege.

V. 12. Die Worte πολλὰ — γράφειν erinnern an Joh. 16, 12. — οὐκ — μέλανος sc. σοι γράψαι, wie 3 Joh. 13. — στόμα πρὸς στόμα das hebräische פֶּה אֶל־פֶּה 4 Mos. 12, 8. — Die Worte ἵνα — πεπληρωμένη sind aus 1 Joh. 1, 4. entnommen, und nach jener Stelle zu erklären.

V. 13. Die Verhältnisse der hier erwähnten Schwester und ihrer Kinder sind weiter nicht bekannt, doch geht aus der Stelle hervor, daß sie in der Nähe des Verfassers gelebt haben müssen. Ganz falsch versteht Augusti die Mitglieder der ephesinischen Gemeinde darunter.

---

## Erklärende Bemerkungen zum dritten Briefe des Johannes.

Inhalt: Der Verfasser drückt seine Freude darüber aus, daß der Empfänger des Briefes treu im Evangelium wandele: bis V. 5.; zugleich empfiehlt er ihm einige, wie es scheint, auf einer Bekehrungsreise begriffene Christen, deren Aufnahme ein anderes angesehenes Gemeindemitglied, Diotrephes, verweigert hatte: bis V. 12. Zum Schluß empfiehlt er noch besonders einen gewissen Demetrius, wahrscheinlich den Ueberbringer des Briefes, und verspricht selbst nächstens in der Gemeinde des Briefempfängers zu erscheinen.

V. 1. Ὄν — ἀληθείᾳ wie 2 Joh. 1.

V. 2. Περὶ πάντων bezieht Einige, wie de Wette, auf εὐοδοῦσθαι, in dem Sinne: ich wünsche, daß es dir in jeder Hinsicht wohlergehen möge; Paulus übersetzt: um Aller willen; am passendsten scheint es mit Beza und Lücke, der selbst aus Classikern dafür Beweise anführt, für πρὸ πάντων zu nehmen zu sein; eine Auffassung, die auch von Winer, S. 321. gebilligt wird, und welche die Stellung der Worte am Anfange des ganzen Satzes zu fordern scheint. — Falsch hält Lücke εὐοδοῦσθαι für synonym mit ὑγιαίνειν, und erklärt letzteres für eine exegetische Parenthese des ersteren, da vielmehr jenes von dem Gelingen und Wohlergehen in äußern bürgerlichen Verhältnissen, dieses von körperlichem Wohlsein zu verstehen ist; was beides, nach diesem Wunsche zu schließen, bei Cajus nicht der Fall gewesen zu sein scheint.

V. 3. Der Verfasser liefert hier den Beweis für seine Behauptung καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή V. 2., da er nämlich von reisenden Christen vernommen hat, daß Cajus im wahren Christenthum treu verharre. — ἀλήθεια braucht der Verfasser hier in doppelter Bedeutung; das erste Mal als Wahrhaftigkeit, Treue, fides, nach Carpzov; das zweite Mal, wie auch V. 4., für εὐαγγέλιον. — μαρτυροῦσιν τῇ ἀληθ. vgl. Joh. 5, 33.

V. 4. Daß der Doppelcomparativ μειζοτέραν, der erst bei spätern Prosaikern vorkommt, des besondern Nachdrucks wegen gesetzt sein soll, wie Lücke nach Oekumenius behauptet, ist durchaus unstatthaft; und es hieße den Geist der neutestamentlichen Schriftsteller sehr verkennen, wenn man in dergleichen grammatischen Abweichungen und Unregelmäßigkeiten Absicht finden wollte. Vielmehr beweist auch diese Form, die sonst von Johannes nie gebraucht wird, daß er nicht der Verfasser dieses Briefes ist; die Kraft dieses Gegenbeweises fühlend, nahmen jene Erklärer zu ihrer gezwungenen Auslegung ihre Zuflucht. — Daß vor ἵνα keineswegs ἤ zu ergänzen sei, und τούτων für den Griechen vielmehr dasselbe vertrete, hat Lücke mit Recht gezeigt, eben so daß zu τούτων, welches ganz absichtlich unbestimmt steht, nicht πραγμάτων oder

χαρᾶς hinzuzudenken sei. — τέκνα ἐμά ist entweder Ausdruck der Zuneigung und Liebe, wie 1 Joh. 2, 1., oder Bezeichnung des Schülerverhältnisses, wie Phil. 10., oder wir nehmen geradezu an, daß Gajus der Sohn des Presbyter war. — ἐν ἀληθ. περιπ. vgl. 2 Joh. 4.

V. 5. Πιστὸν steht adverbialisch, wie auch de Wette übersetzt; Andere ergänzen mit Carpzov ἔργον, vgl. 2 Thess. 1, 11. Lücke billigt die von Oekumenius gegebene Erklärung: ἄξιον πιστοῦ ἀνδρός. Kypke jedoch behauptet durchaus falsch, daß πιστόν für πίστιν stehe. — Daß ἐάν hier aber für ἄν steht, leidet nach Winer, S. 257. keinen Zweifel. — Zu ἐργάσῃ εἰς vgl. Matth. 26, 10. — Daß in den Worten τ. ἀδελφοὺς κ. εἰς τ. ξένους nicht die grammatische Figur der Hendiadys angewandt sei, wie Carpzov annimmt, hat Lücke bereits widerlegt; richtiger werden die Worte κ. εἰς τ. ξ. so genommen, daß sie eine exegetische Apposition zu den vorangehenden τ. ἀδελφούς bilden, und καί nach einem Hebraismus (vgl. 1 Sam. 28, 3.) die Bedeutung von: „und zwar", hat, vgl. Matth. 21, 5. Joh. 10, 12. Daher ist auch der von Andern gemachte Unterschied falsch, dem gemäß unter ἀδελφοί die mit Gajus in derselben Stadt wohnenden zu verstehen und ξένοι die fremden Christen sein sollen; was durchaus gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch von ἀδελφοί ist. Die dadurch entstandene Lesart τοῦτο nach καί ist deshalb mit Recht von Griesbach verworfen. Ganz ohne Grund und seiner willkürlichen Annahme von der Bestimmung des Briefes zu Liebe versteht Augusti nach Grotius, Clericus, Beausobre unter den ξένοι Judenchristen, deren Aufnahme die aus Heidenchristen bestehende Gemeinde des Gajus verweigert habe; in den Worten selbst wenigstens liegt für solche Meinung nicht die geringste Andeutung.

V. 6. Ἐμαρτ. σου τῇ ἀγάπῃ wie μαρτ. σου τ. ἀληθ. V. 3., vgl. Phil. 5. — ἐνώπιον ἐκκλ. gehört natürlich zu ἐμαρτύρησαν. — Statt ποιήσεις προπέμψας lesen einige Handschriften fälschlich ποιήσας προπέμψεις, und Grotius vermuthet ohne Grund ποιήσας

προπέμψας, denn der Verfasser will gerade sagen: du wirst wohlthun, wenn du die, welche ich dir jetzt empfehle, eben so freundlich weiter beförderst, als damals jene, die dich dafür vor der Gemeinde belobt haben. — Die Worte ἀξίως τ. θεοῦ beziehen wir, wie es auch die Stellung derselben zu fordern scheint, mit Lücke auf προπέμψας, und nicht mit Carpzov, der deshalb καλ ergänzt, auf καλῶς ποιήσεις.

V. 7. Die Worte ὑπὲρ — ἐξῆλθον sprechen es deutlich aus, daß die Schutzbefohlenen Missionäre waren. Daß ὀνόματος nur auf θεοῦ V. 6. bezogen werden kann, beweist die Lesart αὐτοῦ, die sich in einigen Handschriften vorfindet; Paulus findet dies ohne Grund unpassend, und versteht Christus darunter. Wenn aber auch jene Missionäre Christum predigten, so thaten sie es doch um Gottes willen, und verkündeten zugleich den wahren Gott; μηδὲν — ἐθνικῶν (wofür einige Handschriften ἐθνικῶν lesen), ohne einen Lohn von den Völkern, die sie bekehren, zu nehmen; vgl. Matth. 10, 7 — 14. Falsch beziehen Bez, Wolf, Carpzov, Morus ἀπὸ τ. ἐθνῶν auf ἐξῆλθον, und erklären die Stelle so: wegen des Christenthums wurden sie von den Heiden verjagt und nahmen nichts mit sich.

V. 8. Ἵνα — ἀληθείᾳ um wenigstens so, wenn wir auch schon nicht die Gefahren und Mühen der Missionäre mit übernehmen, Mitarbeiter für das Christenthum zu werden.

V. 9. Die Lesart ἄν nach ἔγραψα ist unverbürgt. Der Verfasser beruft sich hier auf einen früher geschriebenen, für uns verloren gegangenen Brief. Daß man den ersten johanneischen dafür gehalten habe, ist bereits erwähnt, aber nach unserer Ansicht über den Autor unseres Briefes nicht weiter zu widerlegen nöthig. — αὐτῶν die Mitglieder der ἐκκλησία. — Da uns alle Nachrichten über den hier erwähnten Διοτρεφής fehlen, so läßt sich nichts darüber sagen, ob diejenigen Recht haben, die ihn für den Bischof der Gemeinde des Cajus, oder für einen Presbyter, oder wie

Heumann für einen Diakon derselben halten. Daß er eine dieser Würden bekleidet haben mag, ist nicht unwahrscheinlich, da er eine bedeutende Gewalt in der Gemeinde nach v. 10. besessen haben muß. Ob er ein Irrlehrer gewesen sei, läßt sich aus den Worten nicht erweisen. — Uebrigens ist der Ausdruck φιλοπρωτεύων unjohanneisch, und beweist mit gegen die Abfassung dieses Briefes durch den Apostel Johannes. — Das ἡμᾶς zeigt, daß der Verfasser in jenem Briefe sich mit angemeldet hatte.

V. 10. Καὶ μὴ ἀρκ. ἐπὶ τούτ. erklärt Winer, S. 401.: iisque haud contentus. — τ. βουλομένους sc. ἐπιδέχεσθαι τ. ἀδελφ. Auf diese selbigen müssen wir denn auch das ἐκβάλλει beziehen; denn gewiß ist es unrichtig, mit Carpzov die reisenden Christen darunter zu verstehen, die Diotrephes gezwungen habe, die Gemeinde zu verlassen; diese werden ja hier erst angemeldet, waren also noch gar nicht dort.

V. 11. Τὸ κακόν muß wegen des bestimmten Artikels auf das eben erwähnte böse Beispiel des Diotrephes gedeutet werden. — ὁ ἀγαθ. — ἐστιν aus 1 Joh. 2, 29. 3, 9. — ὁ κακοπ. — θεόν aus 1 Joh. 3, 6.

V. 12. Daß der hier genannte Δημήτριος der Ueberbringer des Briefes und vielleicht Führer jener Missionäre war, wird nicht unwahrscheinlich von Lange und Heumann vermuthet. Daher ist es eine unpassende Meinung Anderer, daß er in der Gemeinde des Cajus gelebt habe; da vielmehr die vielen Empfehlungen seiner Person darauf hindeuten, daß er dem Cajus ganz unbekannt gewesen sein muß. Ein wunderlicher Einfall von Augusti ist es, ihn für denselben Demetrius aus Ephesus auszugeben, der nach Apstg. 19, 24. ein Verfolger der Christen war, und dem auch nach einer willkürlich angenommenen Bekehrung wohl nie so viel Lob ertheilt worden wäre, wie hier geschieht. — μεμαρτύρηται steht natürlich in gutem Sinn. — Die Worte καὶ ὑπ' αὐτῆς τ. ἀληθ. erklärt Lücke falsch: er empfiehlt

ſich durch ſich ſelbſt; da vielmehr der Sinn iſt: Das
Allen ihm ertheilte Zeugniß iſt ſo wahr, daß ſogar
Wahrheit ſelber ihm kein andres geben könnte. — καὶ ἡμεῖ
δὲ μαρτυροῦμεν sc. αὐτῷ. — οἶδατε du u
die V. 15. erwähnten Freunde; Andere leſen οἴδας.

V. 13. und 14. vgl. 2 Joh. 12.

V. 15. Εἰρήνη σοι vergl. 1 Petr. 5, 14., d
hebräiſche לְךָ שָׁלוֹם. — Statt φίλοι lieſt der cod. ale
ἀδελφοί. — κατ' ὄνομα unſer deutſches: jeden einzeln
vgl. Joh. 10, 3.

# Anhang.

## Ueber die neutestamentliche Lehre von der Höllenfahrt Christi, als Erläuterung der Stellen 1 Pet. 3, 19. und 4, 6.

Petrus ist bekanntlich der einzige unter den neutestamentlichen Schriftstellern, der mit bestimmten Worten der Höllenfahrt Christi gedenkt; eine ausführlichere Behandlung seiner Worte in dem Commentar selbst wäre dem Charakter desselben unangemessen gewesen; daher erlauben wir uns, dieselbe hier im Anhange beizufügen. Als Grundlage für jenes Dogma darf der allgemeine, schon aus dem A. T. überkommene Glaube der neutestamentlichen Zeit angenommen werden, daß alle Seelen der Menschen ohne Unterschied nach dem Tode in die Unterwelt hinabsteigen müssen; daher war die Annahme, daß auch die Seele Christi dorthin gegangen sei, um so natürlicher und folgerichtiger, als erstlich das N. T. noch gar keine Ahnung von der spätern Lehre der Gottheit Christi im metaphysischen Sinne hat (vgl. Joh. 8, 40. 1 Tim. 2, 5.), sondern bekanntlich nur im moralischen dieselbe annimmt, daher denn auch Christum das allgemein menschliche Schicksal erleiden lassen mußte*); und zweitens dieser selbst Luk. 23, 43. von sich sagt, daß er in das Paradies kommen würde, was nach den Vorstellungen jener Zeit einen Theil der Unterwelt, gleich dem Elysium der Griechen (vgl. Luk. 16, 24.), ausmachte. Wir müssen daher unter den hieher zu ziehenden Stellen wohl unterscheiden zwischen denen, die nur von dem Hinabgehen Christi in die Unterwelt im Allgemeinen sprechen, und denen, die ein solches in die Hölle (worauf es uns gerade ankommt) erwähnen.

A. In ersterer Beziehung steht nun die Stelle Luk. 23,

*) Auch die spätere Kirchenlehre mußte consequenter Weise dies thun, da sie eine Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur in Christo lehrte, und es ihr um so weniger hätte schwer fallen können, neben der immortalitas Christi i. e. possibilitas non moriendi das Wandern desselben in die Unterwelt zu rechtfertigen, als schon Augustin, Ep. 187. sagte: neque enim ipso die in coelo futurus erat homo Iesus Christus, sed in inferno.

43. (vgl. Matth. 12, 40.) obenan, weil sie Christi eigene Worte enthält.

I. Indessen giebt es von dieser Stelle, so wie von allen folgenden, die eine hieher bezügliche Deutung erfahren haben, eine doppelte Erklärungsweise, eine von dem Wortsinne aus vorgefaßter Meinung sich entfernende, und eine andere treu an die Worte des Textes sich haltende. 1) Jene erstere, schon von Theophylakt erwähnte, giebt den Worten: ἀμὴν λέγω σοι, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, indem sie das Komma hinter σήμερον setzt, die Bedeutung: ich sage dir heute d. h. jetzt, du wirst auch noch einmal in das Paradies kommen d. h. du wirst durch Gottes Hülfe noch selig werden. Allein die oberflächlichste Anschauung dieser Worte lehrt, daß eine solche Auslegung dem Geiste derselben zuwider ist (vgl. de Wette exeget. Handbuch z. St.), und so werden wir 2) diejenige für die richtige zu halten haben, die diesen Sinn in ihnen findet: wahrlich ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein. Nur die Bestimmung von παράδεισος ist auch bei dieser Auffassung strittig, indem a) Olshausen in seinem biblischen Kommentar 2, 468. an den Unterschied eines obern und untern Paradieses erinnert, den aber erst die späteren Rabbinen kennen. Auch Steiger Br. Petri S. 361. denkt hier fälschlich an den durch Christum erst seinen Jüngern bereiteten Aufenthaltsort Joh. 14, 3.; denn abgesehen davon, daß derselbe nach den ausdrücklichen Worten dieser Stelle erst nach der Wiederkunft Christi, also nach dem Gericht ihnen zu Theil werden soll, so deutet doch Lukas nicht im Geringsten auf die Identität dieses Ortes mit seinem Paradiese hin. Freilich erklärt schon Theophylakt das Paradies für identisch mit dem Himmelreich, wohin er, ohne die Unterwelt gesehen zu haben, die Seelen der Gläubigen gleich nach dem Tode versetzt; doch findet er an andern Stellen mit dieser Ansicht in Widerspruch. b) Daher hat die gesunde historische Auslegung in dieser Stelle die Erwähnung des Hinabgehens der Seele Christi in die Unterwelt gefunden; so de Wette. Der feine Unterschied aber, den Theophylakt vielleicht nach Apostelg. 2, 31. macht, indem er Christum cum mente in das Paradies, cum anima in die Unterwelt gehen läßt, findet wenigstens in den Worten des Evangelisten keine Begründung, und

beruht zum Theil auf einem unrichtigen Begriff von der Vorstellung der Hebräer von Unterwelt und Todtenreich.

II. Dasselbe gilt von der Stelle Apostelg. 2, 25—31., wo Petrus in der gleich nach Ausgießung des heiligen Geistes gehaltenen Rede die vier letzten Verse des sechszehnten Psalms auf Christum deutet. Nachdem er die Stelle: „darum freuet sich mein Herz und frohlockt mein Geist, ja auch mein Fleisch ruhet sorgenlos; denn du überlässest meine Seele nicht der Unterwelt, lässest deine Frommen nicht schauen die Grube; du thust mir kund den Weg des Lebens, Fülle von Freuden ist bei deinem Angesichte“ *), wörtlich **) aus der alexandrinischen Uebersetzung angeführt, macht er diese Anwendung davon: meine Brüder, es sei erlaubt, mit Freimüthigkeit zu euch zu reden vom Allvater David, daß er sowohl gestorben als begraben ist, und sein Grab unter uns ist bis auf diesen Tag. Da er nun Prophet war und wußte, daß ihm Gott mit einem Eide geschworen, daß er aus der Frucht seiner Lenden Einen setzen werde auf seinen Thron, hat er vorausseh end geredet von der Auferstehung Christi, daß er ***) nicht gelassen worden in der Unterwelt, noch sein Fleisch Verwesung schaute; diesen Jesum hat Gott auferwecket, deß wir alle Zeugen sind. Ob nun dieser Psalm ein wirklich messianischer sei, und ob Petrus ihn mit Recht dafür gehalten habe, dieses zu erörtern, gehört nicht in den Bereich unserer Untersuchung, doch glauben wir, daß bei dem jetzigen Standpunkte alttestamentlicher Auslegung und bei der jetzigen Würdigung und Auffassung des Geistes der alttestamentlichen Schriften nur ein Hengstenberg diese Ansicht mit der größten Hartnäckigkeit festhalten kann, vgl. seine Christologie Th. 1, 1. S. 158. Aber die Frage bedarf jedenfalls eine nähere Beleuch-

*) Die LXX übersetzen nach dem Keri τὸν ὅσιόν σου, was wohl nur Hengstenberg in neuerer Zeit billigen kann, während Fischer, Stangt, Rosenmüller, de Wette den Plural der Texteslesart חֲסִידֶיךָ beibehalten. In gleicher Weise übernimmt Hengstenberg die Vertheidigung der alexandrinischen Uebersetzung von שַׁחַת durch διαφθοράν, indeß Jahn, Rosenmüller, de Wette aus dem Parallelismus es durch: Grube erklären.

**) Die einzige Abweichung findet nach dem Griesbach'schen Texte V. 27. Statt, wo εἰς ᾅδου für εἰς ᾅδην bei den LXX gesetzt ist, aber auch diese letztere Lesart geben nicht unbedeutende Handschriften.

***) V. 31. κατελείφθη, wozu eine andere Lesart dem V. 27. angemessener noch ἡ ψυχὴ αὐτοῦ hinzufügt.

tung, ob der Apostel die vom ihm angeführten Worte des A. T. überhaupt für eine Weissagung auf den Messias angesehen habe. Welche Freiheiten in der Auslegung des A. T. namentlich in Beziehung auf die gesammte Messiaslehre schon die älteren Juden sich erlaubten, ist hinlänglich bekannt, und wird durch unzählige Stellen des N. T. bestätigt, die von dogmatischem Standpunkt aus eine bestimmte über allen Zweifel erhabene Anwendung auf Christum machen, wo die historisch-kritische Exegese eine ganz andere Auffassung verlangt. Da dieser Fall auch bei unserer Stelle eintritt, so hat sich 1) die Ansicht durch Eckermann (theolog. Beiträge 1, 1, 98.) geltend zu machen gesucht, daß Petrus nur aus bloßer Anbequemung die Worte des Psalmisten auf Christus deute, um seine Behauptung durch eine Beweisführung aus dem A. T. zu stützen. Denn der Ausdruck λέγειν εἰς τινά, τι bezeichne im N. T. auch die uneigentliche und auf Anbequemung beruhende Anwendung von Worten auf einen bestimmten Gegenstand, von dem sie eigentlich nicht handeln, wie Eph. 5, 32.*). So beziehe Petrus auch diese Worte nur in einem höhern Sinne auf Christus, da es ihm nicht darum zu thun sei, zu zeigen, daß das A. T. Weissagungen auf das Leiden, den Tod und die Auferstehung Christi enthalte, sondern daß Jesus, der von den Todten Auferstandene, wegen dieses wunderbaren Ereignisses als der Sohn Gottes und Messias anzuerkennen sei. Auch erlaube der innere Zusammenhang und die Beziehung, in dem die Verse 29. bis 31. mit 24. stehen, eine solche eigentliche Auffassung der Weissagung nicht, da V. 27. leicht von der Befreiung aus einer dringenden Gefahr verstanden werden könne. Diese Gründe hat Ruperti in Eichhorns allg. Bibl. 6, 266. scheinbar noch durch die Behauptung verstärkt, daß eine solche messianische Deutung dem jüdischen Begriffe von dem Messias nicht entspreche; besonders da auch Rosenmüller, der sonst freilich gegen Eckermann sich entscheidet, aus einer Rede des Maimonides zu beweisen versucht, daß die Juden nie die Auferstehung des Messias erwartet hätten. So hätte also Petrus sich eines Beweises bedient, der für seine Zuhörer, die freilich, wie aus der Benutzung der Stelle selbst hervorgeht, wohl größtentheils auf David sie gedeutet haben moch-

*) Was aber eher dagegen spricht.

ten *), ohne überzeugende Kraft sein mußte. Allein bereits Schöttgen de Mess. p. 564. hat diese Meinung widerlegt, vgl. Heinrichs z. St. Hengstenberg über den leidenden und büßenden Messias im A. T. Christol. 1, 1. S. 252. Dieser Auslegung wurde daher 2) um so entschiedener widersprochen, als der Apostel selbst ausdrücklich erklärt, David könne hier nicht von sich selber sprechen, da er ja gestorben sei, und sein Grab noch gesehen werde; sondern er müsse von einem solchen sprechen der nicht gestorben sei, und kein Grab habe, und dies könne kein anderer sein, als der Messias, der von den Todten Auferstandene, was David als Prophet V. 30. vorausverkündigt habe. So de Wette zu Ps. 16., Steiger Br. Petri 361., Morus zu unserer Stelle, Olshausen, Baumgarten-Crusius bibl. Theol. S. 398., Hengstenberg, der freilich die wunderliche Vermuthung aufstellt: Petrus sei zu dieser richtigen Auffassung des Psalms durch die Auslegung gelangt; die Christus selbst nach seiner Auferstehung Luk. 24, 27. 44—46. von den ihn betreffenden Weissagungen (unter denen wohl auch dieser Psalm gewesen sein werde) den Jüngern mitgetheilt habe. Die Auslegung der Worte bleibt übrigens in beiden Fällen dieselbe, und die Vorstellung von einem Hinabgehen der Seele Christi in die Unterwelt läßt sich um so weniger wegläugnen, als der Ausdruck οὐκ ἐγκαταλείψεις V. 27. (V. 31.) ein Früherdortgewesensein voraussetzt. Daraus ergiebt sich auch, daß Morus fälschlich die Worte τὴν ψυχήν μου an dieser Stelle für das bloße Personalpronomen, so wie ᾅδου שאול in der Bedeutung von Grabmal nimmt, die es niemals hat (vers. et expl. act. ap. ed. Dindorf p. 51). Wenn endlich auch die beiden Glieder von V. 27. denselben Gedanken aussprechen sollen: du wirst mich nicht sterben lassen, wogegen Steiger wohl mit Recht bemerkt, daß Parallelismus und Tautologie keinesweges für unzertrennlich zu halten seien, so würde auch dieses nur auf Christus sich beziehen lassen, von dem der Verfasser ja gerade beweisen will, daß er nicht gestorben, sondern seine Seele aus der Unterwelt zurückgekehrt sei. Doch geht Dathe wohl zu weit, wenn er das erste Glied auf die

*) Woher auch auf Grund der Worte καὶ ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι V. 26. die jüdische Fabel entstand, daß Davids Körper nicht verwest sei.

Stelle, das zweite auf den Tod Christi beziehen will; ähnlich Olshausen bibl. Comm. Th. 2. S. 594.*). Das Gesagte gilt auch von der Stelle Apostelg. 13, 35—37., wo Paulus dieselbe Anwendung von den Worten des Psalmes macht; ein Beweis mehr für die messianische Deutung desselben in alter Zeit.

III. Dadurch gewinnt auch die Stelle Eph. 4, 9. ihr richtiges Verständniß. Nachdem der Apostel Paulus im vorangegangenen Verse die Worte des Psalmes 68, 19. angeführt: er stieg zur Höhe, führte Gefangene und gab Geschenke den Menschen, macht er diese Anwendung davon: jenes aber: er stieg (ἀνέβη), was heißt es anders, als daß er auch vorher hinabstieg (κατέβη) in die niederen Räume der Erde? Der hinabstieg ist derselbe, der auch emporstieg über alle Himmel, auf daß er Alles erfüllte. Es handelt sich hier allein um die richtige Auffassung der Worte τὰ κατώτερα τῆς γῆς sc. μέρη, was auch Griesbach aus guten Handschriften in den Text aufgenommen hat. 1) Der einen Erklärung zufolge sollen diese Worte in übertragener Bedeutung nichts anders als a) das Grab bezeichnen, weil καταβαίνειν gleich יָרַד Ps. 30, 10. die Bedeutung von begraben werden habe, so Chrysostomus, Theodoret, Oekumenius, Bullinger. Allein ohne eine nähere Bestimmung hat das hebräische Wort, auf das diese Exegeten sich berufen, nicht diesen Sinn, wie Clausen de desc. I. Chr. p. 22. zeigt. b) Beza, Zeltner, Hannecken, Baumgarten deuten sie auf den Tod; wogegen dasselbe einzuwenden ist. c) Calixt bezieht jenen Ausdruck nach Ps. 139, 15. mit Andern gar auf den Mutterleib. Das Unrichtige einer solchen Auffassung verdient keine Widerlegung, und führte 2) auf ein bestimmteres Festhalten am Wortsinne hin; so sollen a) die fraglichen Worte von nichts Anderem, als der Erde selber sprechen, wie sie von den Menschen bewohnt wird, und auf welche Christus als Logos vom Himmel herabgestiegen sei. α) Krause z. St. übergeht ganz und gar die Schwierigkeit, die in dem Ausdruck κατώτερα liegt, indem er jene Worte mit Berufung auf Matth. 2, 22.**) geradezu

*) Die Worte des V. 24. dürfen wir nicht hieher ziehen, da die Lesart schwankend ist, und nur Bengel und Lachmann ὠδῖνας τοῦ ᾅδου, was freilich schon Polykarp und Irenäus haben, der gewöhnlichen ὠδ. τοῦ θανάτου vorziehen.

**) Die Stelle beweist aber nichts.

für gleichbedeutend mit εἰς τὴν γῆν erklärt? β) Genauere Rücksicht darauf nimmt die von Anselmus, Piscator, Grotius, Schötgen, Storr, Wahl, Vater, Winer, Gr. S. 301., mit Berufung auf Apost. 4, 22. Kol. 3, 24. 1 Pet. 3, 3., und Harleß z. St. nach Apost. 2, 19. Joh. 8, 23. gebilligte, von Koppe unentschieden gelassene Auslegung, nach der τῆς γῆς dies als Apposition ein erläuternder Genitiv sein soll, und der Comparativ κατώτερα durch den Gegensatz zu εἰς ὕψος, was der Apostel im Folgenden durch die Worte ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν verdeutlicht, zu erklären wäre. So ergäbe sich der Sinn: daß er hinaufstieg in den Himmel, setzt voraus, daß er vorher hinabstieg in Räume, die niedriger als der Himmel sind, nämlich auf die Erde. Aber das Gezwungene dieser Erklärung, die allerdings durch die Beziehung auf die Worte Jesu selbst Joh. 3, 15. 6, 33. 38. 41. 42. 50. 51. 58. bei Harleß (von denen aber eigentlich nur die erste Stelle hieher paßt) einigen Schein gewinnt, machte eine andere Auffassung um so nöthiger, als sie einen höchst trivialen Gedanken zu Tage förderte. γ) Aber auch die Verbindung dieser Auffassung mit jener symbolischen, die Bucer, Zanchius, Baumgarten versuchten, und den Ausdruck als Bezeichnung von Tod, Grab und Erde zusammen nahmen in der Meinung, daß der Apostel hier die Erniedrigung Christi im Gegensatze zu seiner Erhöhung (ἀνέβη) hervorheben wolle, eröffnet uns nicht ein richtiges Verständniß, da schon Harleß mit Recht bemerkt, daß diese Absicht durchaus nicht aus dem Zusammenhange der Stelle hervortrete. b) Daß der Apostel einen anderen Ort als die Erde, folglich die Unterwelt gemeint habe, beweist α) Bretschneider lex. s. v. Dogm. §. 146. durch den alttestamentlichen Ausdruck τὰ κατώτατα τῆς γῆς zur Bezeichnung der Unterwelt; allein der in unserer Stelle gebrauchte Comparativ verliert dadurch seine Bedeutung. β) Einfacher nimmt Steiger erst. Br. Petri S. 363. τῆς γῆς als Genitiv beim Comparativ, und übersetzt: in Orte niedriger als die Erde. γ) Am passendsten scheint es zu sein, ganz wortgetreu diesen Sinn zu finden: er stieg hinab in die unteren Theile der Erde, wodurch die Unterwelt sich von selbst ergiebt. Daß dem Apostel Paulus ein solches Hinabgehen der Seele Christi in die Unterwelt nichts Fremdes war, haben wir bereits gesehen, und so ergiebt sich für die ganze Stelle der durch den,

von Winer und Hartleß mit Unrecht geläugneten, Gegensatz von Himmel und Unterwelt um so kräftiger hervortretende Gedanke: daß Christus das All erfülle. Schon die acta Thomae scheinen in diesem Sinn einer Anspielung auf unsere Stelle in den Worten: ὁ ἀπὸ τοῦ ὕψους αὐτοῖς ἀποστελεὶς καὶ ἕως κάτω αὐτοὺς κατατείνας zu enthalten; ebenso Tertullian de an. c. 55.: nec ante ascendit in sublimiora coelorum quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret. Und diese Erklärung fand an Hieronymus, Pelagius, Ambrosius, den katholischen Auslegern, an Calov, Wengel, Rückert zahlreiche Anhänger. Daß in dem hier als typisch benutzten Psalme sich nicht eine solche Hinweisung auf das Hinabgehen in die Unterwelt findet, darf aber von Hartleß nicht gegen dieselbe angeführt werden, da ja der Apostel gerade eine Erläuterung des Psalmes geben will. Richtig bemerkt Baumgarten-Crusius a. a. O., daß mit dieser Stelle Kol. 2, 15. parallel sei, in der der Sieg Christi oder die Ankündigung des Sieges über die Mächte der Unterwelt ausgesprochen ist. Dieser mußte (nach seiner Ansicht) erfolgen, damit die Geistesgabe mitgetheilt werden konnte, sie, welche sich vornehmlich auf das ewige geistige Leben bezieht. Wenn daher Hartleß keinen Zusammenhang zwischen den Gnadengaben, die Christus den Seinen giebt, und seinem Tode oder Hinabgehen in die Unterwelt findet, indem er behauptet, der Apostel habe durchführen wollen, daß das Verfahren des triumphirenden Gottes, der seine Ueberwundenen mit sich führt, ohne zu erwarten, daß sie sich ihm darbieten, das des Sohnes Gottes sei, der auch die Seinen in seiner Gemeinde auf Erden dahin stellt, wo er will; so dürfte dieser für den Unbefangenen sich sehr leicht in der Meinung des Apostels ergeben, daß Christus diesen Triumph auch über die Erde hinaus auf das Reich der Todten ausgedehnt habe (vgl. Phil. 2, 10.). Die entfernte Hindeutung auf das Hinabgehen Christi in die Hölle selber, als Theil der Unterwelt, die wir hier finden dürfen, führt uns demnach auf diejenigen Stellen des N. T., die geradezu von einer solchen sprechen.

B. I. Die Hauptstelle, die darüber handelt, ist nun 1 Pet. 3, 18—20., wo der Apostel sagt: denn auch Christus litt einmal um unserer Sünden willen, ein Gerechter für Ungerechte, auf daß er uns Gott zuführte, getödtet im Fleische, aber leben-

dig erhalten im Geiſte, in welchem*) er hinging, und auch den Geiſtern im Gefängniſſe predigte, welche einſt ungläubig waren, als Gottes Langmuth geduldig harrte zu den Zeiten Noah's, als der Kaſten bereitet ward, in welchen ſich wenige, das heißt acht Seelen, retteten durch das Waſſer. 1) Die eine Erklärungsweiſe findet hier nur eine mittelbare Predigt Chriſti erwähnt, und zwar a) durch Noah; ſchon Auguſtin ep. 99. ad Evod. und ep. 164. kennt dieſe Auslegung, indem er der Vorſtellung folgt; α) der Geiſt Chriſti habe in Noah dahin gewirkt, daß er den Ungläubigen ſeiner Zeit den wahren Glauben gepredigt habe; wobei er den Ausdruck ἐν φυλακῇ bildlich von dem in Sünde (in carne) gefangenen Zeitgenoſſen Noah's verſteht. Dieſe Auffaſſung unſerer Stelle fand nicht unbedeutenden Beifall in der Kirche, und wurde von Beda, Hugo von St. Caro, Thomas von Aquino, Lyranus und Hammond vertheidigt. β) Nur in der Auslegung der Worte ἐν φυλακῇ abweichend, im Uebrigen aber damit übereinſtimmend, gab Beza in der proteſtantiſchen Kirche darauf folgende Erklärung: Chriſtus, durch göttliche Kraft lebendig gemacht, ſchon einſt in den Tagen des Noah, als die Arche gebaut wurde, hingehend oder hinzukommend (das mit wir nicht glauben, daß er jetzt erſt die Sorge und Verwaltung der Kirche übernommen habe) alſo hinzukommend, ſage ich, nicht mit dem Körper (den er noch nicht angenommen hatte), ſondern in derſelben Kraft, durch die er ſpäterhin auferſtand, und von der erfüllt die Propheten geſprochen haben (Kap. 1, 11.), predigte jenen Geiſtern, die jetzt im Gefängniſſe verdiente Strafen erleiden, da ſie einſt dem das Wahre verkündenden Noah den Gehorſam verweigert hatten. Dieſer Auslegung folgen Scaliger, Hornejus, Cappel, Bochart, Elsner, Benſon, Danov und Clauſen; im Allgemeinen auch Clericus, der nur γ) von den Worten καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι die abweichende, ſchon von Steiger S. 350. in ihrer Nichtigkeit gewürdigte Erklärung giebt: zuſammen mit den wachehaltenden d. h. Schutzengeln predigte er den Ungläubigen zur Zeit Noah's. Allein gegen dieſe ganze Auffaſſungsweiſe ſind folgende

*) Ἐν ᾧ erklärt Oekumenius durch δι' οὗ und Theophylakt durch διό mit Beziehung auf ἀπέθανε V. 18.; allein die ſpätern Erklärer ſind ihnen mit Recht nicht gefolgt, da es offenbar auf das vorhergehende ἐν πνεύματι geht; das καί ſcheint aber am beſten auf πνεύμασι ἐν φυλακῇ bezogen zu werden.

Gelübde gekund gemacht worden: Schon Calov bemerkt mit Recht, daß das Subject in diesen Worten nicht der Logos sei, wie alle diese Erklärer annehmen, sondern Christus der Gottmensch, und das Mittel, wodurch er gepredigt habe, nicht der heilige Geist, der nach Kap. 1, 11. die Propheten einst begeisterte, sondern der menschliche Geist Christi, der bei seinem Tode lebendig blieb; wie denn auch Flacius darauf aufmerksam macht, daß willkürlich bei dieser Auslegung der Ausdruck πνεύμασι V. 18. bald als zweite, bald als dritte Person der Gottheit genommen würde, da er vielmehr keine von beiden Bedeutungen in dieser Stelle habe. Was das Object in diesem Satze betrifft, so verlangt bereits Calvin ganz richtig, daß unter πνεύμασι V. 19. nicht lebende Menschen, was doch die Zeitgenossen Noah's waren, sondern abgeschiedene Seelen verstanden werden müßten. Ferner bemerken Hensler und Steiger, wie hart bei dieser Erklärungsweise die Auslegung der Worte τοῖς ἐν φυλ. πν. sei, die entweder übersetzt werden müßten: er predigte den Menschen, die jetzt im Gefängnisse sind, oder: er predigte denen, die jetzt als Geister im Gefängnisse sind; beides gleich unstatthaft, besonders da der Zusatz ἀπειθήσασί ποτε, um die chronologische Reihenfolge der Worte nicht zu unterbrechen, alsdann eine frühere Stelle hätte einnehmen müssen. Eine Bemerkung, die schon Flacius und Bengel machen, daß dieser Zusatz die Zeit der Predigt von der Zeit des Unglaubens und Ungehorsams scheide, dagegen mit der Gefangenschaft der Geister verbinde und in Zusammenhang stelle. Endlich darf aber auch nicht der Ausdruck παρενθεὶς als müßiger Zusatz pleonastisch, wie etwa das in dieser Art häufig vorkommende ἐλθών, aufgefaßt werden; denn wenn Beza sich dafür auf den Sprachgebrauch des A. T. beruft und zwar auf 1 Mos. 9, 7., so verkennt er gänzlich, daß hier in der kindlichen Sprache des hebräischen Alterthums von einem wirklich räumlichen Gehen der Gottheit die Rede ist, was aber nie auf die geistige Inspiration des Noah seine Anwendung finden darf. Mit Recht dringt daher Hensler darauf, dem Worte seine gewöhnliche Bedeutung, wie V. 22. (Matth. 10, 7.) zu lassen. b) Die Unhaltbarkeit dieser Erklärungsversuche führte auf eine andere Auffassungsweise hin, die in dieser Stelle eine mittelbare Predigt Christi durch die Apostel findet. Socinianer und Arminianer waren die Ersten, die sie aufstell-

tod; dafür auch außer Cocin ad Joh. 1., Schlichting, Grotius z. St., Limborch theol. christ. 3, 1. fand sie an Schöttgen hor. hebr. p. 1043. und Hensler z. St. ihre Vertheidiger. Auch diese nehmen den Ausdruck ἐν φυλακῇ bildlich, und verstehen entweder ganz willkürlich den Körper, oder nach Augustin, mit Berufung auf den Sprachgebrauch des A. T., die Sünde darunter, wo denn nach Hensler das Wort ἀπειθήσασι eine weitere Ausführung dieses ἐν φυλακῇ sein soll. Alsdann deutet ποτε an, daß diejenigen, welchen Christus predigte, jetzt nicht mehr ungläubig seien, und verlangt im Folgenden ὅτε statt ὅτε, was Hensler mit Schöttgen so auffaßt: rettete ja auch zu Noah's Zeit Gott die Gläubigen. Grotius dagegen nimmt zu einer höchst gezwungenen Verbindung von V. 19. und 20. seine Zuflucht, um den Sinn zu erhalten: den sündigen Seelen, solchen, wie die zur Zeit Noah's waren. Nur Schöttgen stellt eine neue Ansicht von ἐν φυλ. auf, indem er diese Worte auf die Juden bezieht, weil sie unter dem Joche des Gesetzes, und auf die Heiden, weil sie unter der Gewalt des Teufels gestanden hätten; worin auch, in Beziehung auf die letzteren, Hane in seinen Schrifterklärungen ihm beistimmt, und sich deshalb auf den Ausdruck νεκροί Kap. 4, 6. beruft; freilich höchst willkürlich. Nicht anders verfährt Schöttgen mit dem πορευθείς, das er als Hebraismus nach dem Gebrauch des Wortes הלך mit Berufung auf 1 Mos. 8, 3. 2. Sam. 5, 10. für eine bloße Verstärkung des Begriffes von ἐκήρυξεν erklärt. In ähnlicher Weise faßt es Hensler auf, der doch gerade bei der unter a) aufgeführten Erklärung auf die Geltung dieses Wortes dringt, hier sie aber selbst demselben eigentlich ganz und gar entzieht. Alle die genannten Ausleger stimmen aber darin überein, daß diese Worte πορευθεὶς ἐκήρυξεν auf die Wirksamkeit Christi durch die Apostel zu beziehen seien, und berufen sich (namentlich Hensler) dafür auf die Stellen Eph. 2, 17. 4, 21. Das in ersterer Stelle vorkommende ἐλθών (abgesehen davon, daß es nicht synonym mit πορευθεὶς ist) dürfen wir um so weniger für überflüssig und pleonastisch halten, als es vielmehr den Sinn ausdrücken soll: Christus kam selber eigends deshalb auf die Erde, um den Frieden zu verkündigen; so liegt also auf ἐλθών ein ganz besonderer Nachdruck. Das εὐηγγελίσατο darf aber sehr wohl von der per-

ſönlichen Thätigkeit Chriſti verſtanden werden, und es iſt durchaus nicht nöthig, an eine Verkündigung durch die Apoſtel dabei zu denken. Die andere Stelle dürfte mehr für ſich haben, obwohl es ganz leicht und ungezwungen iſt, die Worte *αὐτὸν ἠκούσατε* zu überſetzen: ihr habt von ihm gehört, ſtatt: ihr habt ihn in den Apoſteln gehört, was ja erſt in die Worte hineingetragen werden müßte. Aber auch außerdem hat die ganze Stelle in den Worten ſo wenig Aehnlichkeit mit der unſrigen, daß ſie ſchwerlich als analoges Beiſpiel für die Auffaſſung derſelben gebraucht werden dürfte. Endlich bleibt als dieſelbe Schwierigkeit, wie bei der erſten Erklärungsart, der Umſtand, daß *πνεύματα* nicht wie *ψυχαί* V. 20. lebende Menſchen bezeichnen kann, was Schöttgen fälſchlich behauptet. Hensler dagegen ſieht die ſprachliche Unrichtigkeit einer ſolchen Deutung ein, und ſucht ſie durch die Bemerkung zu umgehen, daß Chriſtus durch die Apoſtel, *alſo* nicht leiblich, folglich auch nur den Geiſtern gepredigt *habe*. Grotius erklärt: den Geiſtern im Gefängniſſe des Körpers. Aber auch gegen dieſe verſchiedenen Auffaſſungen der Bedeutung von *πνεύμασι* läßt ſich daſſelbe einwenden, was ſchon unter a) wogegen angeführt worden iſt. Und gegen dieſe ganze Erklärungsweiſe iſt zuletzt noch anzuführen, daß niemals geſagt werden konnte, Chriſtus hätte während ſeines leiblichen Todes durch die Apoſtel gepredigt V. 18.; da dieſes erſt nach der V. 22. erwähnten Erhöhung der Fall war. So würde alſo dieſe Auslegung noch den ganzen Gedankengang dieſer Stelle in Verwirrung bringen. 2) Die zweite Auslegungsweiſe nimmt eine unmittelbare Predigt Chriſti in der Unterwelt an. Schon Oekumenius, ſpäter Erasmus faßten die Worte ſo auf, daß Chriſtus nach ſeinem Tode zu den Geiſtern gegangen ſei, die in dem Todtenreiche weilten, und erklären alſo *φυλακῇ* von dieſem letzteren*), worin auch alle Vertheidiger dieſer wortgetreuen Deutung ihnen gefolgt ſind. Nur ergeben ſich auch hier von ſelbſt drei Streitfragen, die allerdings in den Worten des Textes ihre Beantwortung nicht finden: wie nämlich die Art der Predigt zu denken, wem ſie zu Theil geworden, und wes Inhaltes ſie geweſen ſei? a) Zunächſt alſo handelt es ſich darum, ob Chri-

*) Oekumenius erläutert es durch *ἐν τῷ ᾅδῃ*. Der Syrer überſetzt geradezu ܒܫܐܠ.

sum blos quoad effectum oder veraciter et quantum ad realem praesentiam in die Unterwelt gegangen ist. α) Die erstere Ansicht wurde von Joh. Pico de Mirandula aufgestellt, und späterhin von Calvin inst. 2, 16. mit Berufung auf den Ausdruck πνεῦμα, wofür man sonst ψυχή erwarten müßte, vertheidigt. β). Die entgegen gesetzte Ansicht nahmen Flacius, Gerhard, Calov, Bengel, Hottinger, Steiger an, indem sie darauf aufmerksam machten, daß sie auf diese Weise πνεῦμα, welches unbezweifelt die abgeschiedene Seele bezeichnet und dem Sprachgebrauch gemäß (Augusti führt Hebr. 12, 23. dafür an) bezeichnet kann, immer in derselben und πορευθείς in seiner eigentlichen Bedeutung nähmen *). Sie verstehen also die Stelle von einer Gegenwart und Thätigkeit der menschlichen Seele Christi, und nehmen sowohl mit den Kirchenvätern als mit den Scholastikern z. B. Petrus Lombardus sent. 3, 22, 26., Thomas von Aquino sum. 3, 52, 4. einen zwiefachen Grund des Hinabgehens der Seele Jesu in die Unterwelt an, einestheils damit Jesus in allen Stücken der Menschheit Genüge thäte, und den Sterblichen gleich wäre, anderntheils um auch dort das große Werk der Verkündigung des Evangeliums zu verrichten. Und in diesem Sinne sagt Bengel: Christus wirkte unter den Lebenden im Fleische, unter den abgeschiedenen Geistern im Geiste: er ist thätig bei Lebenden und Todten. Jene Geister aber waren nicht in dem Grabe Jesu, sondern er ist zu ihnen gegangen. b). Eine andere Frage entsteht nun darüber, welchen Geistern Christus in der Unterwelt gepredigt habe. α) Nicht unbedeutend ist die Ansicht in der Kirche, daß seine Predigt an die abgeschiedenen Seelen der Frommen gerichtet gewesen sei. Schon das apokryphische Evangelium des Nikodemus trägt dieselbe vor, und wir finden sie bei Irenäus 4, 27. 5, 31., Tertullian de an. 7., Hippolyt de antichr. 26., Isidorus sent. 1, 16., Gregor dem Gr., nach ihm bei Oekumenius (der sich ausdrücklich auf Gregor beruft), bei vielen Scholastikern, wie Anselmus de pass. Chr. 15., Albertus Magnus in Luc. 16, 22., Thomas von Aquino, Joh. von Torquemada in Ps. 15. und in der griechischen Kirche nach der conf. eccl. gr. orth. 1, 49.

*) Augusti bemerkt mit Recht, daß πορευθείς V. 19. und πορ. εἰς οὐρανόν V. 22. offenbare Beziehung auf einander haben.

und Johannes Damascenus de orth. fide 3, 27. mit der ausdrücklichen Bestimmung wieder, daß das Hinabgehen Christi den vorher Gläubigen gegolten habe. Unter den Reformatoren folgt auch Zwingli dieser Auffassung, indem er fid. chr. expos. art. 7. behauptet: Petrus sage, daß den Todten d. h. den Abgeschiedenen, die nach dem Beispiele Noah's von Erschaffung der Welt an den Geboten Gottes gefolgt seien, während die Gottlosen sie verachteten, das Evangelium gepredigt worden sei. Allein schon Calvin fühlte, daß diese Auslegung den Worten unserer Stelle so wenig angemessen sei, daß sie ihnen vielmehr zu widersprechen schien, und nimmt daher einerseits dazu seine Zuflucht, gegen allen Sprachgebrauch φυλακή durch specula Warte zu übersetzen, andrerseits den auch dann immer noch anstößigen Ausdruck ἀπειθήσασί ποτε auf die einst Ungläubigen zu beziehen, die neben den Gläubigen sich in der Unterwelt befänden. Jedoch macht bereits Beza auf das Unstatthafte einer solchen Auffassung aufmerksam. Um diese Schwierigkeit zu heben, billigten Suarez, Est, Bellarmin, ferner unter den Protestanten Luther in Hos. 4, 2., Osiander und Piscator z. St., Hutter expl. conc. p. 993., Geßner in form. conc. 9. eine andere Auslegung, der zufolge Christus den Zeitgenossen Noah's predigte, die so lange ungläubig gewesen wären, als Gottes Langmuth wartete, dann aber sich bekehrt und Buße gethan, als sie die Sündfluth hereinbrechen gesehen hätten. Aber abgesehen von der Gezwungenheit der ganzen Erklärung lehrt auch die oberflächlichste Anschauung unsres Textes, daß in ihm nichts, was eine solche Auslegung begünstigen könnte, enthalten ist. β) Schon in alter Zeit fühlte man daher das Mißliche der vorigen Erklärung, und deshalb stellen bereits die apokryphischen acta Thomae die Ansicht auf, daß Christus sowohl den Guten als den Bösen in der Unterwelt gepredigt habe, um durch diesen auch über die Hölle gefeierten Triumph das ganze Erlösungswerk zu vollenden. Dieser, schon mehr dogmatisirenden Auslegung folgen auch Athanasius c. Apoll. 1, 13. und Ambrosius unter den Kirchenvätern, unter den Neueren aber Erasmus und Calvin, der seine im Vorigen angeführte, schon zu einer solchen Auffassung sich hinneigende Erklärung in seinen inst. und der psychopannychia p. 16. in dieser Ansicht weiter ausbildete. Ferner Bengel und Bolten, von denen dieser sich auf

die Unterredung Abrahams, mit dem reichen Verdammten Luk. 16, 25., jener auf die vermeintliche Unbestimmtheit des Ausdruckes ἐκήρυξε deshalb beruft. Aber auch diese Auslegung darf nicht auf den Namen einer wortgetreuen Anspruch machen. γ) So ergab sich denn gewissermaßen von selbst die dritte, die eine Predigt Christi an die Ungläubigen annimmt. Das Alterthum stellte zuerst durch Marcion diese Ansicht auf, indem letzterer behauptete, Christus habe diejenigen in der Unterwelt befreit, die das A. T. als Gottlose darstellt, während die Gläubigen, die Marcion für schlechter als jene hielt, darin hätten zurückbleiben müssen, Iren. c. h. 1, 24. Wahrscheinlich machte diese ketzerische Entstellung der Kirche die ganze Ansicht verdächtig, und so wagten erst unter den Protestanten Flacius, Calov, Buddeus, Wolf, Augusti, in der neuesten Zeit Steiger sie zu wiederholen, und die Vertheidigung einer vor den Ungläubigen in der Unterwelt gehaltenen Predigt Christi aus unserer Stelle zu übernehmen*). Allerdings geht Steiger nach Augusti zu weit, wenn er schon allein aus dem Ausdruck ἐν φυλακῇ den Beweis führen will, daß die Geister, die in unserer Stelle erwähnt werden, böse gewesen sein müßten**); denn das christliche Alterthum versteht unter diesem Worte (carcer)***) die ganze Unterwelt sowohl als den Aufenthaltsort der guten wie der bösen Seelen. Aber abgesehen davon, kann eine unbefangene Auslegung unseres Textes nur zu der Ansicht führen, daß hier eine vor

*) Didymus schließt nach einer falschen Auslegung aus den Worten εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι 1 Pet. 1, 12., daß die gefallenen, zur Hölle verdammten Engel Reue gefühlt und sehnsüchtig nach dem glücklichen Zustande der Verkündigung geschaut hätten.

**) Auf die Stelle Offb. 20, 7. darf Steiger sich um so weniger berufen, als vorher V. 2. schon gesagt ist, daß der Teufel (von dem hier die Rede ist) gefesselt und ins Gefängniß geworfen sei. Bei Heranziehung der Stellen Jud. 6. 2 Pet. 2, 4. kehrt er aber gar das ganze Verhältniß um, da wir wohl aus ihnen beweisen können, daß die bösen Geister (oder wenigstens Engel) gefesselt in unterirdischen Gefängnissen gehalten worden sind, nicht aber daß darum die hier erwähnten Geister böse gewesen seien. Augusti beruft sich auf משמר oder משמרת 1 Mos. 40, 4. 7. 41, 10., was die LXX durch φυλακή übersetzen.

***) Tertullian de idol. c. 13. nennt auch den Schoos Abrahams so, in den doch nur die Frommen gelangten, nicht um eine Unannehmlichkeit des Aufenthaltes, sondern nur die Unmöglichkeit einer Entfernung daraus auszudrücken.

Ungläubigen gehaltene Predigt Christi erwähnt werde; denn es ist durchaus nicht einzusehen, wie die klar ausgesprochenen Worte ἀπειθήσασί ποτε (die Carpzov zu ungenau durch contumacibus olim übersetzt) anders gedeutet werden sollen, wenn wir nicht zu den oben charakterisirten, gezwungenen und durchweg für mißlungen zu haltenden, als Ergebniß einer bestimmten Absicht und vorgefaßten Meinung sich verrathenden Erklärungs- und Deutungsversuchen unsere Zuflucht nehmen wollen. Auch scheint absichtlich deshalb das Beispiel des Noah gewählt zu sein, um dadurch zu beweisen, daß selbst den von Gott selber Verdammten und durch einen besonderen Strafact Vernichteten die Gnade der Verkündigung des Evangeliums zu Theil geworden sei, um ihnen so Gelegenheit zu geben, durch Reue und Buße sich auf das auch ihnen bevorstehende Gericht K. 4, 6. vorzubereiten. c) Nachdem wir zu diesem Resultat gelangt sind, erledigt sich die dritte Frage, welchen Inhalt die Predigt Christi gehabt habe, von selbst. α) Diejenigen, die diese Predigt an die Frommen gerichtet sein lassen, behaupten natürlich mit Irenäus 5, 31. und Justinus Martyr dial. c. Tryph., Christus habe diesen die Erlösung verkündigt, um sie in das Himmelreich einzuführen, und Oekumenius bedient sich deshalb des Ausdruckes: ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ τῶν ἐν ᾅδου. β) Die aber eine Predigt an die Ungläubigen annehmen, trennen sich in der Meinung, ob dieselbe als Versöhnung, oder als Gericht aufzufassen sei. Für letzteres entschieden sich Flacius, Buddeus, Calov und Wolf, während die erstere Ansicht an Calvin, Hottinger, Steiger ihre Vertreter gefunden hat. Denn wenn auch die Kenntniß vom Evangelium, wie Steiger mit Berufung auf 2 Kor. 2, 16. richtig bemerkt, bei Ungläubigen Verstockung und geistigen Tod bewirkt, so darf doch, wie schon Augusti, Hensler und Hottinger gegen Bengel gezeigt haben, der Ausdruck ἐκήρυξεν nur von der Verkündigung des Evangeliums verstanden werden; wofür sich auch bereits Calvin mit Recht auf den Ausdruck εὐηγγελίσθη K. 4, 6. beruft *). Dies verlangt ganz entschieden der Sprachgebrauch des N. T. Matth. 4, 17. 23. 9, 35. Mark. 1, 38. 39. 45. Luk. 4, 44. 8, 1. Was Oekumenius zu K. 4, 6. mit der Er-

*) Auch sagt schon Klemens von Alexandrien strom. 6.: διὸ οὐδὲν ὁ κύριος ἕτερον εἰς ᾅδου κατῆλθεν ἢ ἵνα καὶ ἐν εὐαγγελίσασθαι.

Bleibung: *ἐκήρυξεν δὲ οὐ τοῖς πᾶσιν ἀλλὰ πρεσβύτερε* sagen will, ist nicht ganz deutlich. Doch sucht er jene beiden Ansichten in den Worten zu vereinigen: wie Christus bei seinem Erscheinen in der Welt denen, die ihn zu erkennen bereit waren, zur Rechtfertigung (*δικαίωμα*) kam, denen aber, die ihn verläugneten, zur Verdammung (*κατάκριμα*); so kam er auch denen in der Unterwelt, die im Fleische menschlich gelebt hatten, zum Gericht, denen, die im Geiste gelebt hatten, zum Ruhm und zum Heile. Aber eine ganz unnütze Frage ist die, wie viele von den Ungläubigen denn das Wort des Evangeliums angenommen haben, oder ob es bei keinem von ihnen Eingang gefunden. Unser Text giebt uns wenigstens keine Antwort darauf, und noch weniger Grund, an eine bestimmte und wirklich erfolgte Erlösung einiger oder gar aller Ungläubigen zu denken, was freilich unter den Kirchenvätern Klemens von Alexandrien, Eusebius dem. evang. 4, 12., Athanasius im pass., Cyrillus von Alexandrien thun, während Origenes c. Cels. 2. die Erlösung auf diejenigen beschränkt, die vor dem Tode schon dazu vorbereitet gewesen wären; und hierin folgen ihm Oekumenius und Theophylakt, wie überhaupt die griechische Kirche. In der jüdischen Theologie behandelt schon die Mischna die Frage: welche Verdammten von der Glückseligkeit des messianischen Reiches ausgeschlossen sein müssten, und Schmidt in der Bibl. f. Kritik und Exegese des N. T. B. 1. Stk. 2. stellt die Vermuthung auf, daß bereits zur Zeit der Apostel diese Frage ein Gegenstand des Streites gewesen sei. So werden wir denn als Ergebniß der ganzen Untersuchung die von dem Apostel in unserer Stelle ausgesprochene Lehrmeinung anzunehmen haben, daß Christus nach seinem Tode mit seiner Seele in die Unterwelt hinabgestiegen sei, um den Ungläubigen das Evangelium zu verkünden; und zwar ist dieses Letztere nun das Neue und Auffallende bei dem ganzen Ausspruch, da die Seele Christi ohnedies, wie jede andere, in die Unterwelt hinabmußte (Luk. 23, 43.); aber daß sie den Aufenthaltsort der Ungläubigen, der in der Vorstellung des Alterthums von dem der Gläubigen getrennt war, aufgesucht habe, bedurfte einer besonderen Lehre. Da dieser Ort nun die Hölle ist, so darf die Kirche allerdings von einer Höllenfahrt Christi sprechen*). Uebrigens ist die ganze Lehrmeinung aus

*) Nach Luthers, freilich ungenauen, Uebersetzung ist ohnedies nur von

der jüdischen Messiaslehre zu entwickeln, daß auch diese schon, wie aus dem von Raimund Martini nach der Bereschit Rabba angeführten Ausspruche des Josua ben Levi sich ergiebt, die Vorstellung einer Befreiung der Verdammten aus der Gehenna durch den Messias kennt.

II. In genauem Zusammenhange mit der vorigen steht die Stelle 1 Pet. 4, 6., wo die Worte: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη nicht anders als durch die Beziehung auf die schon vorher von dem Apostel erwähnte Höllenfahrt Christi verstanden und in richtiger Bedeutung aufgefaßt werden können. Die Frage, ob γάρ mit Bengel auf τῷ ἑτοίμως ἔχοντι oder auf κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς im Vorigen *) zu beziehen sei, ist für unsern Zweck von geringerer Wichtigkeit, doch entscheiden wir uns mit Pott für die letztere Ansicht. Im Uebrigen unterscheiden wir auch bei Auffassung dieser Stelle zwei Erklärungsarten, indem zur Begriffsbestimmung des Wortes νεκροῖς, auf das es zum richtigen Verständniß des ganzen Ausspruches hauptsächlich ankommt, zwei verschiedene Wege eingeschlagen sind.

1) Schon Cyrillus (bei Theophylakt) und ein altes Scholion fassen hier, wie im vorigen Verse, den Ausdruck in bildlich übertragener Bedeutung von geistig d. h. sittlich Todten (ἁμαρτωλοῖς schol.); und Oekumenius führt, freilich tadelnd, die doppelte, ganz entgegen gesetzten Sinn ergebende, Deutung dieses Wortes in unserer Stelle an, wonach entweder in Sünde Untergegangene oder der Welt Abgestorbene unter diesen Todten zu verstehen sein sollen. In neuerer Zeit scheint Beza dieser Auslegung in sofern beizustimmen, als er gegen allen Sprachgebrauch läugnet, daß νεκροί die Seelen der Verstorbenen bezeichnen könne; Hanc in seinen Schrifterklärungen versteht geradezu Heiden darunter. Aber diese Auslegung ist jedenfalls willkürlich und gezwungen; denn der bestimmt hervorgehobene Gegensatz im vorigen Verse zwischen ζῶντας und νεκρούς verlangt durchaus die Annahme der ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung dieser Ausdrücke, und Grotius bereits macht mit Recht darauf aufmerksam, daß das καί vor νεκροῖς diesem

einer solchen die Rede, die lateinischen Kirchenschriftsteller sprechen ganz allgemein von einem descensus Christi ad inferos.

*) Der vorangehende Vers lautet: οἱ ἀποδώσουσι λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

hier dieſelbe Bedeutung zu geben beabſichtige, wie in den vorangegangenen Worten. 2) Die ſo augenfällige Unzuläſſigkeit dieſer Erklärung führte daher von jeher die meiſten Theologen darauf hin, unter νεκροῖς wirklich Verſtorbene zu verſtehen. Aber auch darüber einverſtanden, folgten ſie in Hinſicht der Beibehaltung drei verſchiedenen Anſichten. a) Zacharia par. op. Pet., Semler und Hottinger verſtehen nämlich diejenigen Todten darunter, die ſchon vor der Ankunft Chriſti verſtorben waren; was nur theilweiſe richtig iſt, da ſie den Begriff der νεκροί zu enge faſſen. b) Bengel, Grotius, Wetſtein wollen den Ausdruck νεκροῖς auf die zur Zeit des dereinſtigen Gerichtes Todten beziehen. Allein dadurch entſteht die Schwierigkeit, das εὐηγγελίσθη als Vergangenheit in der Zukunft oder als ein ſogenanntes futurum exactum, nämlich vom Standpunkt des Gerichtes aus, zu faſſen; oder die ganz fahle Bedeutung dieſem Worten zu geben; denen, die einſt am Tage des Gerichtes ſchon verſtorben ſein werden, wurde auch ſchon das Evangelium gepredigt; ſo daß alſo mit Morus diejenigen verſtanden werden müßten, denen das Evangelium vor ihrem Tode verkündigt wäre. Dadurch wird der Ausſpruch in ſeiner offenbar von dem Apoſtel beabſichtigten Allgemeinheit auf diejenigen beſchränkt, die ſeit der Erſcheinung Chriſti auf Erden geſtorben ſind, während gerade alle Menſchen vor und nach dieſem Zeitpunkte als dem Gerichte unterworfen bezeichnet werden ſollen. c) Die dritte Auslegung von Pott, Steiger, wonach die jetzt Geſtorbenen (wie Ruth 1, 8. פעם Pott ad. l.) verſtanden werden, hat um ſo eher den Beifall der bei weitem größeren Zahl von Erklärern erhalten, als der Apoſtel gleich im Folgenden in den Worten: πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικε die beſtimmte Behauptung ausſpricht, daß das Gericht, was ja überhaupt von den Apoſteln noch zu ihren Lebzeiten erwartet wurde, nahe bevorſtehe; daher kann von einem weiten Hinausſchieben deſſelben, wie die vorige Erklärung vorausſetzt, oder von einer Beſchränkung der Zahl der Todten jener erſten Auslegung nicht die Rede ſein. Aber auch bei dieſer Auffaſſung war noch eine vierfache Erklärung des εὐηγγελίσθη möglich, indem α) die Einen mit Beza, Flacius, Gerhard, Hornejus, Hammond daſſelbe auf die (uneigentlich nur ſo zu nennende) Verkündigung des Evangeliums im A. T. β) die Andern wie Calvin, Bolten, Möſſelt, Hensler auf die

Predigt der Apostel beziehen; γ) endlich Carpzov ganz allgemein aut felicia annunciare darunter versteht. Aber auch so werden die Todten eigentlich immer wieder zu Lebenden gemacht, und es ist nicht einzusehen, woher der Apostel, wenn er diesen Sinn beabsichtigte, nicht einfacher und ungezwungener sich ausgesprochen haben sollte. δ) Daher bleibt wohl nur als allein richtige Auffassung dieser Stelle die schon von Steiger gegebene übrig, daß nämlich mit Rücksicht auf die obigen Worte K. 3, 19. die Predigt des Evangeliums vor den Ungläubigen in der Unterwelt gemeint sei, um dadurch die Möglichkeit und gerechte Nothwendigkeit eines Gerichtes auch über die (ungläubigen) Todten zu beweisen, damit diese nichts vor den Lebenden voraus haben, da auch ihnen das Evangelium in der Absicht, um sie der göttlichen Gnade theilhaftig zu machen, verkündigt worden ist. Gleichgültig bleibt es dabei im Ganzen, ob mit Calvin, Grotius, Bengel zu εὐηγγελίσθη Christus, der freilich im vorangehenden Satze nicht Subject ist, aber aus den Worten νῷ ἑτοίμως ἔχοντι entnommen werden kann, ergänzt wird, oder ob wir das Verbum impersonell fassen*); jedoch scheint Letzteres angemessener zu sein, und daher übersetzt auch de Wette; denn dazu ist auch den Todten das Evangelium verkündigt worden. Beide Stellen 1 Pet. 4, 6. und 3, 19. stehen demnach, wie auch schon Oekumenius bemerkt, in genauer Wechselbeziehung, und so wie der hier gebrauchte Ausdruck νεκροῖς durch den dortigen ἀπειθήσασί ποτε seine nähere Bestimmung erhält, so wird der dortige ἐκήρυξε, wie schon Calvin einsah, durch das εὐηγγελίσθη unserer Stelle erläutert. Auch erhält die Frage, von wem das Evangelium den Todten verkündigt worden sei, dadurch ihre Erledigung; denn da Petrus noch nicht die spätere Meinung des Hermas past. 3, 9, 16., daß die Apostel in der Unterwelt (freilich nur den Patriarchen und vor Christo verstorbenen Gerechten) gepredigt hätten, zu kennen scheint, aber wohl in jener früheren Stelle 3, 19. von einem Hinabgehen Christi in die Hölle spricht: so scheint es in seinem Geiste zu sein, auch hier Christus selbst für den Verkündiger des Evan-

*) Wofür Steiger freilich mit Unrecht Röm. 12, 21. anführt. Hottinger ergänzt unnütz τὸ εὐαγγέλιον nach Luk. 4, 18. 20, 1., da dies schon im Worte liegt.

geliums im Todtenreiche zu halten; besonders da wahrscheinlich auch, als Petrus diese Worte niederschrieb, noch keiner der Apostel aus dem Leben geschieden war. Zugleich dürfen wir den inneren Zusammenhang dieser Aussprüche aus dem oben erklärten Apost. 2, 27., der ebenfalls Worte des Petrus enthält, nicht übersehen.

III. Es bleibt uns noch übrig die Stelle 1 Tim. 3, 16. näher zu betrachten, die man bekanntlich für den als Taufformel gebrauchten Theil eines Glaubensbekenntnisses *) der apostolischen Zeit, in dem denn natürlich auch die Lehre von der Höllenfahrt Christi, falls sie schon der apostolischen Dogmatik angehörte, nicht übergangen werden dürfte, gehalten hat. In den hier von dem Apostel ausgesprochenen Worten: anerkannt groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit: der offenbaret ward **) im Fleische, erschien den Engeln, verkündet ward unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgehoben in Herrlichkeit, — ist es der Ausspruch ὤφθη ἀγγέλοις, dessen richtige Auffassung für unsere Untersuchung von Bedeutung ist. 1) Die eine Erklärungsart erlaubt sich eine solche Abweichung von dem Texte, daß sie a) die Worte geradezu umkehrt. Dieser Ansicht zufolge behauptet Heinrichs z. St., daß hier nach einer, besonders bei griechischen Dichtern nicht ungewöhnlichen Freiheit ὤφθη ἀγγέλοις für οἱ ἄγγελοι ὤφθησαν αὐτῷ gesetzt sei, und erklärt mit Beziehung auf die im Leben Jesu erwähnten Engelserscheinungen, vorzüglich Matth. 4, 11., diese Stelle durch: er wurde von Engeln bedient; legt also dem Worte ὤφθη eine Bedeutung bei, die es niemals haben kann. b) Wegscheider z. St., der mit Recht diese Auslegung tadelt, verfällt durch die seinige: er ist von Engeln gesehen worden (1 Kor. 15, 5.) in denselben Fehler, da nach Matth. 28, 2. Joh. 20, 12., auf welche Stellen er sich

*) Weniger passend ist die Vermuthung von Grotius, Heumann und Rambach Anthologie christl. Gesänge Th. I. S. 33., daß diese Worte Theil eines christlichen Liedes jener Zeit gewesen seien; Heydenreich z. St., der auch dieser Meinung ist, läßt sie aber doch die Stelle eines Glaubenssymbols vertreten.

**) Die kritische Frage, ob an dieser Stelle ὅς oder θεός zu lesen sei, gehört nicht hieher; ὅ, was Schultheß in den exeg. theol. Forschungen B. 2. St. 2. vertheidigt, ist aber entschieden zu verwerfen.

benutzt, die Engel Christo erschienen, und er nicht ihnen, wie es der Ausdruck unserer Stelle gerade verlangt. Ueberdies geben ihm die Worte des Apostels nicht den geringsten Grund, an die Auferstehung, auf welche er seine ganze Erklärung stützt, zu denken, und dem zufolge diese Auslegung zu geben: er ist von Engeln gesehen bei seiner Auferstehung, d. h. diese ist selbst durch Zeugnisse von Engeln beglaubigt. Daher muß auch diese durch das Hineintragen fehlender Begriffe von der exegetischen Treue sich entfernende Auslegung für verfehlt gelten. 2) Aber auch eine streng an die Worte sich haltende Behandlung der Stelle erlaubt verschiedene Auslegungen wegen der verschiedenen Bedeutung des Wortes ἄγγελος. α) Ursprünglich bezeichnet es nämlich wie das hebräische מַלְאָךְ Bote, Gesandte, Matth. 11, 10. Luk. 7, 24. 9, 52., und würde daher in dieser Bedeutung schon auf die Apostel passen; aber in der Apokalypse 1, 20. 2, 1. 8. 12. 18. 3, 1. hat es überdies noch die bestimmtere Bedeutung von Gemeindevorstehern (freilich nach Bretschneider lex. s. v. angeli tutelares), und so fühlten sich Michaelis, Storr, Hezel, Herder veranlaßt, auch an unserer Stelle die Apostel darunter zu verstehen, denen Jesus nach seiner Auferstehung 1. Kor. 15, 5—8. erschienen sei. Heydenreich beruft sich außerdem noch auf die Lesart ἀνθρώποις statt ἀγγέλοις, die nach des Oekumenius Aussage Klemens von Alexandrien an unserer Stelle kannte, die aber in Handschriften weiter nicht vorkommt, und sich hinlänglich als Glosse verräth. Allein abgesehen davon, daß auch bei dieser Erklärung wieder die Auferstehung nöthig wird, deren der Verfasser mit keinem Worte gedenkt, ohne die aber der ganze Ausspruch, falls er auf das Erscheinen Christi auf Erden als Lehrer bezogen werden sollte, unrichtig wäre, da erst nach demselben Apostel von Christo erwählt wurden, also dieser nicht ihnen als solchen, die bereits dagewesen wären, erscheinen konnte; so läßt sich auch dagegen einwenden, daß ἄγγελος (was auch Heydenreich eingesteht) im N. T. niemals bestimmt Apostel bezeichnet, und daß namentlich Paulus dieses Wort überall, so auch in diesem Briefe K. 5, 21. nur in der Bedeutung von Engel, göttlichem Boten braucht. b) Dieser Umstand nöthigte denn auch in dieser Stelle sie fest zu halten. α) Schon Chrysostomus, später Grotius geben daher folgende Erklärung: Jesus ist den Engeln recht bekannt ge-

worden, d. h. die durch Jesum vollbrachte Erlösung der Menschen ist den Engeln klar geworden; und letzterer beruft sich dafür sowohl auf den Gebrauch des hebräischen נודע in der Bedeutung von erkennen (Jer. 20, 12. Koh. 1, 16.), als auf die Stelle Eph. 3, 10. (1 Pet. 1, 12.), die allerdings das von ihm Gesagte als paulinisch beweist, nicht aber seine Erklärung rechtfertigt, zu der die Worte selbst keinen Grund geben. β) Andere (s. Heydenreich S. 216.) beziehen die Worte auf die Himmelfahrt Christi, die sie in Begleitung oder im Angesichte der Engel geschehen lassen, wovon aber der ausführlichste Berichterstatter dieses Ereignisses, Lukas in der Apostelgeschichte K. 1, 10. nichts weiß. γ) Fast von selbst ergab sich daher nach so vielen mißlungenen Deutungs- und Auslegungsversuchen die Beziehung dieser Worte auf die Höllenfahrt Christi bei Semler und Wetschneider lex. s. v. Daß ἄγγελος ohne bezeichnenden Zusatz die bösen Engel, die in die Hölle verdammt waren, bezeichnen könne, lehrt die Stelle Jud. 6. vgl. 2 Pet. 2, 4. 1 Kor. 6, 3. 2 Kor. 12, 7.; daß aber auch hier nur von bösen und ungläubigen die Rede ist, zeigt der Ausdruck ἀπειθήσασι 1 Pet. 3, 20., welche Stelle, als die ausführlichste, die darüber handelt, zur Beurtheilung und zum wahren Verständniß der übrigen anzuwenden ist. Wenn aber Wegscheider behauptet, daß diese Auslegung sich durch keinen Beleg aus den paulinischen Schriften rechtfertigen lasse, so würde dies an sich noch kein Grund dagegen sein, außerdem aber müssen wir in Betracht der oben angeführten Stelle Eph. 4, 8. diese Meinung für nicht ganz richtig erklären. In genauer Verbindung mit unserer Stelle haben wir aber Phil. 2, 10. aufzufassen, in der der Apostel sagt, Gott habe darum Christum hoch erhöhet, und ihm den Namen verliehen, der über alle Namen sei, auf daß im Namen Jesu sich alle Kniee beugen sollten derer, die im Himmel und auf der Erde und unter der Erde (καταχθονίων) seien. Offenbar deutet Paulus mit Rücksicht auf die Meinung von dem Hinabgehen Christi in die Unterwelt in diesen Worten an, daß auch dorthin, selbst bis auf die Hölle, die Herrschaft des Sohnes sich erstrecke, die ihm der Vater verliehen, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα Eph. 4, 8. Denn unter καταχθόνιοι, wie Hase in seinen Schriftserklärungen gleich πνεύματα 1 Pet. 3, 18. und νεκροί 1 Pet. 4, 6. vorschlägt, Heiden zu verste-

haus, oder mit Krause z. B. die Dreiheit bestimmter Gattungen von Wesen mit Berufung auf Offenb. 5, 13. (was aber gerade dafür spricht) zu läugnen, ist zu willkürlich, als daß wir uns auf eine weitere Widerlegung einzulassen brauchten*). In Betracht der hier angeführten und erläuterten neutestamentlichen Stellen werden wir demnach zu dem Ergebniß gelangen, daß zufolge der jüdischen Lehre vom Messias das Hinabgehen der Seele Christi in die Unterwelt und seine Predigt in der Hölle selbst, wenn auch nicht als Dogma, da allerdings in zu unbestimmten Ausdrücken davon gesprochen wird, so doch als Lehrmeinung der apostolischen Zeit anzusehen ist. Vgl. außer der oben angeführten Schrift von Dieckmann, bes. ps. 211—216. die ältesten Abhandlungen aufzählt, Clausen: dogmatis de descensu L. Chr. ad inferos hist. bibl. et eccles. Hafniae 1801. Waage: de aetate articuli, quo in symbolo apostolico traditur L. Chr. ad inferos descensus. Hafniae 1836.

*) Daß Herber, Beitrg. des N. T. S. 154. mit älterem Auslegern fälschlich auch die Stelle Matth. 27, 52. in Beziehung zu der Höllenfahrt Christi setzt, hat bereits Baumgarten-Crusius bibl. Theol. S. 399. gezeigt.

Satz und Druck von Friedrich Nies in Leipzig.

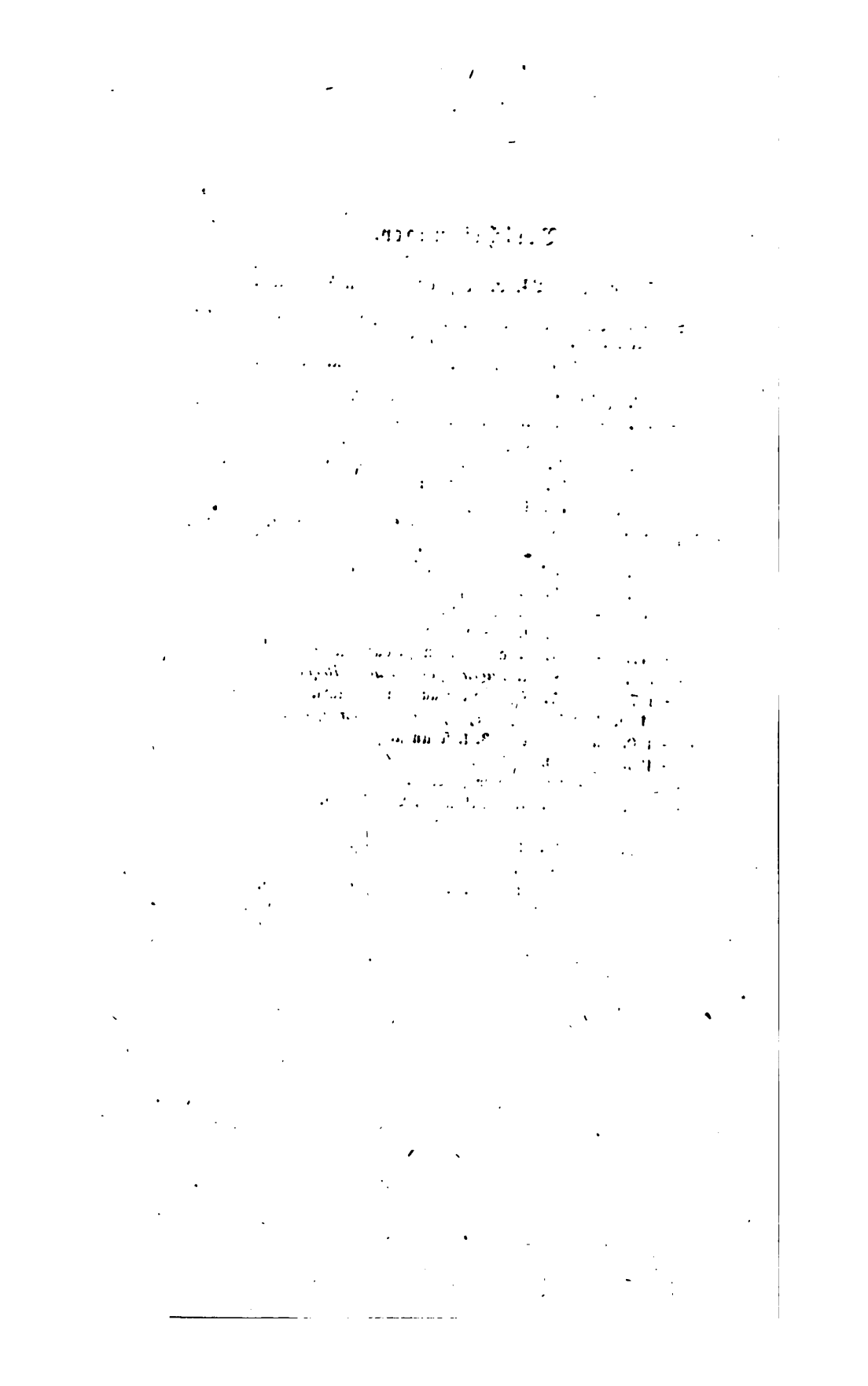
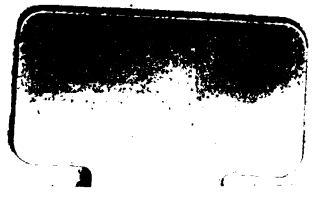
# Berichtigungen.

Zuſatz zu der S. 24. u. 86 f. angeführten Litteratur:

Der Brief des Jakobus ausgelegt in neunzehn Predigten von Jakobi. Berlin 1835.

De Iudae epistola commentarium scripsit Sack. Vratisl. 1835.

Seite 13. Zeile 4. lies Luk. 8. ſtatt Jak. 8.
— 35. — 17. l. ταχὺς ſt. ταχῦς.
— 37. — 8. l. Präteritum ſt. Perfectum.
— 39. — 2. l. προσωπολημπτεῖτε ſt. προσωπολεπτεῖτε.
— 48. — 16. iſt: für, vor: unächt einzuſchalten.
Ebendaſelbſt Zeile 32. l. Christus ſt. Christsus.
Seite 50. — 6. von unten l. in ſofern iſt Credners ſt. in ofern iſt Erſedners.
— 62. — 23. l. derſelben ſt. iderſelben.
— 65. — 22. l. facit ſt. facilt.
— 95. — 17. l. indem ſt. inoem.
— 99. — 15. l. wiſſen ſt. wſſen.
— 117. — 7. l. ausgehenden ſt. ausgeſandten.
— 121. — 4. l. παρεπίδημοι ſt. παρεπίθημοι.
— 167. — 7. ſetze hinter: aus ein Punctum.
Ebendaſelbſt Zeile 17. l. πολυγράγμων ſt. πολοπράγμων.
— 170. in der Note Z. 3. l. ſeinen ſt. ſeinem.
— 193. — 20. l. in ſt. iu.
— 231. — 28. l. denn ſt. dann.
— 232. — 26. l. Verirrung ſt. Verwirrung.
— 237. — 29. l. Auffaſſung ſt. Aaffaſſung.
— 259. — 18. l. läugnete ſt. läugneten.
— 277. — 4. l. Sünder ſt. Sünden.
Im Vorwort S. 1. Z. 6. l. exegetiſcher ſt. exegetiſchen.



3 2044 069 666 105